T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

MÛSÂ ES-SİNOBÎ'NİN EL-METÂLİBÜ'L-İLÂHİYYE ADLI ESERİ (TAHKİK VE DEĞERLENDİRME)

Emin SÜNGER

DANIŞMAN
PROF. DR. OSMAN KARADENİZ

İZMİR 2019

YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite	: Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı	: EMİN SÜNGER
Öğrenci No	: 2011800466
Tez Başlığı	: Mûsâ es-Sinobî'nin el-Metâlibu'l-İlahiyye Adlı Eseri (Tahkik ve Değerlendirme)
Savunma Tarihi	: 20/06/2019
Danışmanı	: Prof.Dr.Osman KARADENİZ

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı	**Üniversitesi**	**İmza**
Prof.Dr.Osman KARADENİZ	-Dokuz Eylül Üniversitesi	....
Doç.Dr.Mehmet İLHAN	-Dokuz Eylül Üniversitesi	....
Dr.Öğr.Üyesi Maksut ÇETİN	- İzmir Katip Çelebi Üniversitesi	....

EMİN SÜNGER tarafından hazırlanmış ve sunulmuş olan bu tez savunmada başarılı bulunarak oy birliği(X)/ oy çokluğu( ) ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Metin ARIKAN
Müdür

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum "**Mûsâ es-Sinobî'nin el-Metâlibü'l-İlâhiyye Adlı Eseri: (Tahkik Ve Değerlendirme)**" adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

...../...../2019

Emin Sünger

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Mûsâ es-Sinobî'nin el-Metâlibü'l-İlâhiyye Adlı Eseri: (Tahkik Ve Değerlendirme)

Emin SÜNGER

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Temel İslam Bilimleri Programı

Birçok düşünce mirasını içinde barındıran Osmanlı ilim geleneği, İslâm düşüncesinin tamamlayıcı bir parçasıdır. Ancak bu döneme dair bilgilerimiz sınırlıdır. Bu bilgi eksikliğinin en önemli sebebi, o dönemin düşünce kodlarını bizlere verecek olan eserlerin büyük bir bölümünün hala gün yüzüne çıkmayı beklemesidir. Bu eserler arasında İslâm düşüncesinin ana omurgasını oluşturan kelâm kitapları da bulunmaktadır. Hem genel anlamda İslâm düşüncesini hem de daha özelde Osmanlı ilim geleneğini anlamak, bu eserlerin neşredilerek ilim dünyasına kazandırılmasıyla mümkün olacaktır.

Bu eserlerin ilim dünyasına kazandırılması, düşünce mirasımızı daha iyi anlama imkânı sunmanın ötesinde, günümüzde karşılaşılan problemlerin çözülmesine de katkı sunacaktır. Ulemanın, kendi dönemlerinde karşılaştıkları problemleri ve en önemlisi bunları nasıl çözüme kavuşturduklarını öğrenmenin en doğru ve güvenilir yolu, onların telif ettikleri eserleri incelemektir. Böylelikle onların asırlar boyu elde ettikleri bilgi, birikim ve tecrübelerinden faydalanarak günümüzde karşılaştığımız farklı sorunlara çözüm üretebiliriz.

Bu çalışma, Mûsâ Sinobî'nin günümüze ulaşan tek kelâm eseri olan *el-Metâlibü'l-İlahiyye* adlı eserinin tahkik ve değerlendirmesini amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mûsâ Sinobî, Metâlibü'l-İlahiyye, Osmanlı Kelâm Düşüncesi.

ABSTARCT

Master's Thesis

Moses es-Sinobî's al-Metâlibü'l-Ilâhiyye : (EDITION CRITIQUE and EVALUATION)

Emin SÜNGER

Dokuz Eylül University

Graduate Scholl Of Sacial Sciences

Depertment Of Basic Islamic Sciences

Basic Islamic Program

Ottoman Science tradition, which includes lots of ways of heritage, is a supplementary part of Islamic way of thinking. Our current knowledge about that era is limited.The main reason of lacking of this knowledge is that a large number of the writings which give us the codes of the way of thinking in that era have still been waiting to be come out.There are also Kâlam (Islamic theology) books which constitute the backbone of Islamic way of thinking. By bringing the writings in the science world by publishing makes it possible to understand both a general look into Islamic thinking and a private look into Ottoman Science tradition.

Gaining these writings to Science World, far beyond the presentation of the possibility of understanding our heritage of ways of thinking, it also contributes to solving the problems which are being faced in present day.The safest way of learning the problems which the Muslim theologians faced in their times and how they solved those problems is examining the writings that they compiled.Thus, we can find solutions to different kinds of problems we face in present day by getting benefit of their experiences,knowledge which they had gained over centuries.

This study aims at fortification and evaluation of the writing named "al-Metâlibü'l İlâhiyye", the only Kâlam writing which has reached to present day of Musa Sinobî.

Keywords: Mûsâ es-Sinobî, al-Metâlibü'l – Ilâhiyye, Ottoman Kâlam Thinking

MÛSÂ es-SİNOBÎ'NİN el-METÂLİBÜ'L-İLÂHİYYE ADLI ESERİ: (TAHKİK VE DEĞERLENDİRME)

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ BÖLÜM
SEM'İYYÂT

KISALTMALAR

İSAM	İslami Araştırmalar Merkezi
İFAV	İlahiyat Fakültesi Vakfı
a. mlf.	Aynı Müellif
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
nşr.	Neşreden
thk.	Tahkik Eden
trc.	Tercüme Eden
çev.	Çeviren
bk.	Bakınız
nr.	Numara
ss.	Sayfadan sayfaya
vr.	Varak
ty.	Tarih yok
yy.	Yer yok
b.	Bin/İbn(Oğlu)
h.	Hicri
ö.	Ölümü
s.	Sayfa

GİRİŞ

a. Araştırmanın Amaç ve Yöntemi

Kelâm ilmi, tarihsel gelişimi açısından genel olarak mütekaddimun ve müteahhirun olmak üzere iki döneme ayrılmaktadır. Mütekaddimun dönemi, kelâm ilmi ve mezheplerin teşekkülü, müteahhirun dönemi ise daha ziyade *felsefî kelâm* dönemi olarak değerlendirilmektedir. Bu ikili tasnifin dışında farklı sınıflandırmalar da yapılmaktadır.[1] Buna göre m. 14. ile 19. yy. arasını kapsayan döneme, Cem ve Tahkîk Dönemi denilmektedir. Bu dönemi diğerlerinden ayıran en önemli özellik, daha önce telif edilen eserler üzerine şerh, hâşiye ve ta'lîk türü çalışmalar yapılmasıdır.[2]

Bir dönemin düşünce sistemini ve ilim geleneğini anlamak, o dönemde tartışılan meseleleri ve âlimlerin bu meselelere yaklaşımını bilmekle mümkün olabilir. Bu bağlamda telif edildikleri dönemin bilgi birikimini ve fikir yapısını yansıtan eserlerin önemi ortaya çıkmaktadır. Şerh ve haşiyecilik dönemi olarak da adlandırılan Cem ve Tahkîk Dönemi de Osmanlı kelâm geleneğini anlama açısından önem arz etmektedir. Ancak o dönemin genel yapısı hakkında bize ipuçları verecek olan eserlerin çoğu hala yazma halindedir. Bu haliyle o eserlere ulaşmak ve onları değerlendirmek oldukça zordur. Bundan ötürü, eserlerin tahkik edilerek ilim dünyasına kazandırılmaları gerekmektedir. Biz de bu amaca yönelik olarak, Osmanlı dönemi âlimlerinden Mûsâ es-Sinobî'nin *el-Metâlibü'l-İlâhiyye* adlı eserinin tahkikini konu edindik. Bu vesileyle hem genel anlamda ilmî çalışmalara hem de özelde Osmanlı kelâmına yönelik çalışmalara az da olsa bir katkı sunmayı hedefledik.

---

[1] Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmine Giriş**, Damla Yayınevi, Ankara, 2014, ss. 25-47.

[2] Cem ve Tahkîk döneminde telif edilen eserler, "eskinin tekrarı mıdır? yoksa yeni özgün çalışmalar mıdır?" şeklinde süregelen bir tartışma bulunmaktadır. Bu konuda iki farklı görüş öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki, bu çalışmaların eskinin tekrarı olduğu, diğeri ise bunların eskinin tekrarı değil, yorumu ve değerlendirmesi olduğudur. Daha geniş bilgi için bk. Orhan Ş. Koloğlu, **Kelâm Tarihine Giriş**, Emin Yayınları, Bursa, 2016, s.153; İlyas Çelebi, XVII. Yüzyıl Osmanlı Kelamcıları ve Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin Kelâm İlmindeki Yeri, **Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi**, 1998, c. I, sayı: 10,11,12, s. 104,112; İsmail Kara, "Unuttuklarını Hatırla!" Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not", **Dîvân Dergisi**, 2010, Cilt: 15, Sayı: 28, s. 43.

b. Araştırmanın Yöntem ve Kaynakları

Mûsâ es-Sinobî'nin *el-Metâlibü'l-İlâhiyye* adlı eseri (Tahkik ve Değerlendirme) adlı çalışmamız, iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, ilâhiyât başlığı altında Allah'ın zatı isimleri ve sıfatları ele alınmaktadır. İkinci bölümde sem'iyyât başlığı altında nübüvvet, ahiret, imâmet ve kelâm ilmine dair muhtelif meseleler incelenmektedir. Her iki bölümde de eserin değerlendirmesi yapılmaktadır. Bunu yaparken hem ana metinden hem de onun atıfta bulunduğu kaynaklardan faydalanılmıştır. Sinobî, bazen eser ve müellif adını açıkça zikrederken, bazen de isim vermeden atıflar yapmaktadır. Gücümüz nispetinde, adı geçen eser ve şahısları belirlemeye çalışarak, meseleleri hem Sinobî'nin hem de diğer âlimlerin eserlerinden faydalanarak değerlendirmeye gayret edilmiştir. Tespit edilen benzerlik veya farklılıklar dipnotlarda gösterilmiştir. Böylece bu eserin hem Osmanlı Dönemi Kelâm düşüncesindeki hem de diğer Kelâm eserleri arasındaki yerini belirlemeye çalışılmıştır.

Çalışmamızda kullanılan kaynakları iki grupta ele aldık. Birinci grup, eser ve müellif hakkında bilgi veren tabakât kitapları, müellif hakkında yapılan modern çalışmalar ve değerlendirme yaparken faydalandığımız eserlerdir. İkinci grup ise müellifin, eserini telif ederken kullanmış olduğu kaynaklardır. Bu kaynaklara, eserin genel tanıtımı yapılırken değinilecektir.

Tabakât kitapları, bir eserin müellife aidiyetinin belirlenmesinde, müellifin hayatı ve eserleri hakkında bilgi edinmede kullanılan temel kaynaklardır. Biz de eser ve müellif hakkında bilgi edinmek için çeşitli tabakât kitaplarını taradık. Müellif ve eseriyle ilgili sadece Bağdatlı İsmail Paşa'nın *İzâhu'l-Meknûn fî'z-Zeyli alâ Keşfi'z-Zunûn* adı eserinde bilgi bulabildik. Ancak burada da çok detaylı bilgiler bulamadık. Bağdatlı İsmail Paşa, sadece müellifin ve eserinin adı ile eserin başından bir cümle zikretmekle yetinmektedir. Bu kadarı bile eserin müellife aidiyeti hakkında bize kesin bilgi sunmaktadır.

Müellif hakkında yapılan modern çalışmalara gelince, bu hususta Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu'nda sunulan iki tebliğ bulunmaktadır. Bunlardan ilki, "*Sinoplu Bir Âlimin Kelâmî Networku*" adıyla sunulan ve doğrudan bizim konu

edindiğimiz *el-Metâlibü'l-İlâhiyye* ile ilgili olan tebliğdir.[3] Bu tebliğde eserin genel bir tanıtımı yapılmaktadır. Eserin, Osmanlı ilim geleneğini anlama açısından önemli olduğu söylenmekte ve neşredilmesinin faydalı olacağı vurgulanmaktadır. Bizi, bu eseri konu edinmeye sevk eden etkenlerden biri de budur. İkincisi de yine aynı sempozyumda sunulan "*Mûsâ Sinobî ve Fâtiha Sûresi Meâli Tefsiri*" adlı bildiridir.[4] Bu tebliğde Sinobî'nin Fâtiha suresi tefsiri hakkındaki görüşleri konu edinilmektedir. Sinobî hakkında bu iki bildiriden başka herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Bu eseri çalışmamızın bir diğer sebebi de budur.

Eserin değerlendirilmesi yapılırken başta klasik kelâm kitapları olmak üzere çeşitli eserlerden ve günümüzde yapılan bazı çalışmalardan istifade edilmiştir. Bu eserlerden bir kısmını şu şekilde sıralayabiliriz.

- İmam-ı A'zam Ebû Hanife (ö. 150/767), *el-Fıkhu'l-Ekber, el-Vasiyye*
- Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), *Minehu'r-Ravzi'l-Ezher Fî Şerhi Fıkhi'l-Ekber*
- Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944), *Kitâbu't-Tevhid*
- Ebûl-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), *Temhîd*
- Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*
- Âmidî (ö.631/1233), *Ebkârü'l-Efkâr*
- Teftâzânî (792/1390), *Şerhu'l-Akâid*
- Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), *Şerhu'l-Mevâkıf*
- Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*
- *DİA*, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*

---

[3] Mustafa Bilal Öztürk, *Sinoplu Bir Âlimin Kelâmî Networku*, **Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu Kitabı**, Sinop Üniversitesi Mahmud Kefevi İslami Araştırma Merkezi, Sinop, 5-7. 10. 2018.

[4] Emrah Dindi, Mûsâ Sînôbî ve Fâtiha Sûresi Meâli Tefsiri, **Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu Kitabı**, Sinop Üniversitesi Mahmud Kefevi İslami Araştırma Merkezi, Sinop, 5-7. 10. 2018.

c. Musâ es-Sinobî'nin Hayatı ve Eserleri

c. 1. Hayatı

Müellifin hayatı hakkında Bağdatlı İsmail Paşa'nın verdiği bilgiler ve yazmalardaki kayıtlar dışında bir bilgi bulunmamaktadır. *İzâhu'l-Meknûn*'da, müellifin ve eserin adı dışında başka herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir. Bu sebeple doğum ve ölüm tarihi, ders aldığı âlimler veya öğrencileri gibi konularda bilgi sahibi değiliz. Ancak eldeki bilgilerden hareketle müellif hakkında bazı değerlendirmeler yapmak mümkündür. Bağdatlı İsmail Paşa'ının zikrettiğine göre müellifin tam adı, Mûsâ b. Menteşâ b. Halil es-Sinobî er-Rûmî el-Hanefî'dir.[5] Yazma eserlerde müellifin adı, er-Rûmî ve el-Hanefî nispetleri olmadan Mûsâ b. Menteşâ b. Halil[6] ve Mûsâ es-Sinobî[7] olarak geçmektedir. Bağdatlı İsmail Paşa'nın zikrettiği bu nisbeler, müellif hakkında önemli ipuçları vermektedir. "Sinobî" kaydı dikkate alındığında Sinoplu olduğu anlaşılmaktadır. Yazma nüshalarda da aynı nisbenin bulunması bu bilgiyi desteklemektedir. Ayrıca "Rûmî" kaydı müellifin, Osmanlı ulemasından olduğunu kanıtlar niteliktedir. Osmanlı döneminde İstanbul dışında kalan yerler Diyâr-ı Rum olarak isimlendirilmektedir. Bu sebeple bu bölgelerdeki âlimler, genelde "Rûmî" nisbesiyle anılmaktadırlar. Ayrıca "*Fâtiha Tefsiri*" adlı eserini Osmanlıca kaleme aldığı söylenmektedir.[8] Bu da onun Osmanlı Döneminde yaşadığının bir diğer kanıtıdır.

Müellif hakkında değerlendirmede bulunacağımız bir diğer konu, onun bağlı olduğu mezheptir. Adında geçen "Hanefî" nispetinden hareketle amelde hanefî mezhebine bağlı olduğunu söyleyebiliriz. *el-Metâlibü'l-İlâhiyye* adlı eserinin genel muhtevası dikkate alındığında, onun itikatta Matüridî mezhebine daha yakın olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle eserin girişinde "İster itaat ister masiyet olsun kulun fiillerini yaratan Allah'tır." derken, yaratmayı ifade etmek için "Kevvene (كون)" fiilini kullanmaktadır. Eş'arîler, tekvini sübûtî sıfatlardan kabul etmediklerinden ötürü, böyle

---

[5] Bağdatlı İsmail Paşa, **İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyl alâ Keşfi'z-Zunûn**, nşr. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008, Cilt: 2, s. 495.
[6] Sinobî, **el-Metâlibü'l-İlâhiyye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim nr. 486, vr. 56b.; ayn. mlf., Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Beyazıd, nr. 3677, vr. 2b.
[7] Sinobî, **el-Metâlibü'l-İlâhiyye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 2147, vr. 1b.
[8] Emrah Dindi, s. 787.

bir üslup kullanmazlar. Bu daha ziyade tekvini sübûtî sıfatlardan kabul eden Matüridî âlimlerde görülen bir üsluptur. İman ve İslâm kavramlarının da aynı anlamı ifade ettiklerini söylemektedir. Bu Matüridîler'in görüşüdür. Eş 'arîler bu ikisinin farklı anlama geldiğini söylemektedir. Ayrıca İmam-ı A'zam Ebû Hanife'yi ve onun en meşhur eseri olan *Fıkhu'l -Ekber*'i kaynak olarak kullanmaktadır. Bütün bu bulgular onun itikadî olarak Matüridî çizgiye yakın olduğuna işaret etmektedir. Her ne kadar Sinobî'nin Mâtürîdî mezhebine daha yakın olduğu tahmin edilse de o, eserinde herhangi bir mezhepten ziyade Ehl-i Sünnet kimliğini daha çok öne çıkarmaktadır.

Yukarıda verilen bilgiler ışığında müellifin, Osmanlı Dönemi kelâm ulemasından olduğu anlaşılmaktadır. Peki Osmanlı'nın hangi döneminde yaşamıştır? Buna dair kesin bir bulgu bulunmamaktadır. Ancak yazma nüshalarda belirtilen birtakım kayıtlardan hareketle tahmin yürütmek mümkündür. Ulaştığımız nüshalar arasında en eski tarihli olan 940/1534 yılına aittir. Diğer iki yazma nüsha ise 1019/1610 ve 1145/1732 yıllarına aittir. İnternette yaptığımız taramalar neticesinde ulaştığımız kayıtlarda verilen bilgilerde müellifin 928/1522 yılında yaşadığı söylenmektedir.[9] Buradan hareketle Sinobî'nin 10/16. yy'de yaşadığını söylemek mümkündür. Bu dönemin önemli simaları arasında Celâleddin ed-Devvânî (ö.908/1502), Kestelî (ö.901/1495), Kemal Paşazâde (ö.940/1534) gibi âlimler bulunmaktadır.

c. 2. Eserleri

Müellifin hayatı hakkında elimizde detaylı bilgi olmaması sebebiyle eserlerine dair kesin bir sayı vermek mümkün değildir. Ancak, eldeki veriler ışığında iki eserinden bahsedebiliriz. Bunlardan ilki bizim çalışmamıza konu olan ve kelâm ilmine dair kaleme alınan *el-Metâlibü'l-İlâhiyye* adlı eserdir. Diğeri de daha önce zikri geçen ve tefsir ilmiyle alakalı olan Fâtiha tefsiridir.

d. el-Metâlibü'l- İlâhiyye

[9] İnternette yapılan taramalar hakkında eserin yazma nüshaları başlığı altında bilgi verilmektedir.

e. 1. Genel Tanıtımı

Çalışmamıza konu olan Mûsâ Sinobî'nin, *el-Metâlibü'l-İlâhiyye*[10] adlı eseri, cem ve tahkik dönemi olarak kabul edilen Osmanlı döneminde kaleme alınmıştır. Bu dönemin en önemli özelliği, daha önce telif edilen eserler üzerine şerh, hâşiye veya ta'lîk türünde çalışmalar yapılmasıdır. Ancak el-*Metâlibü'l-İlâhiyye*, her ne kadar bu dönem içerisinde yazılmış olsa da telif tarzında kaleme alınmıştır.

Klasik dönem âlimleri eserlerine hamdele, salvele ve besmele ile başlayıp, ardından dibâce veya mukaddime kısmını zikretmeyi bir gelenek haline getirmişlerdir. Günümüzde giriş bölümüne karşılık gelen bu kısım oldukça önemli bilgiler içermektedir. Müellifler, bu bölümde kitabın hangi ilim dalını konu edindiğini, o ilim dalına dair önemli tartışma konularını ve bazen de istifade ettikleri kaynakları ustaca okuyucularına hissettirirler. Beraat-i istihlâl sanatı olarak adlandırılan bu yöntem klasik kitapların vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Bu sanat, müelliflerin Arap diline hakimiyetlerini ve edebî kişiliklerinin seviyesini göstermesinden ziyade, onların alana olan hakimiyetlerinin en önemli göstergesidir. Kendisi de bir klasik dönem âlimi olan müellifimiz, kelâm ilmine dair kaleme aldığı eserini, bu geleneğe uygun olarak telif etmiştir. Eserin girişinde beraat-i istihlâl sanatının eşsiz bir örneğini sergilemektedir. O, besmele, hamdele ve salvele kısmında eserini telif ettiği ilim dalına ve o ilim dalında tartışılan en temel meselelere işaret etmektedir.

> *"Kemal sıfatlarına ve zatına delalet eden ayetleri bize açıklayan Allah'a hamd olsun. O'nun ilmi, açık ve gizli her şeyi kuşatmaktadır. Kudreti, mümkünlerin tamamını kapsamaktadır. İyisiyle kötüsüyle kullarının fiillerini meydana getirendir. Güzel olsun çirkin olsun iradesi her şeyi içine almaktadır. Allah, imkansız olan şeylere rıza göstermez. Ölüleri yaptıklarının karşılığını görmeleri için bedenlerinden diriltecektir. İtaatkar kulları için cennetler, asi kulları için de cehennemi hazırlamıştır. Günahkar kullarının tövbesini kabul eder ve kötülükleri affeder. Salat ve selam, mü'cizeler gösteren ve peygamberlerin en faziletlisi olan Hz. Muhammedin üzerine ve keramet gösteren âl ve ashabının üzerine olsun."*

---

[10] Bağdatlı İsmail Paşa, eserin adını, **el-Metâlibü'l-İlâhiyye el-Ma'mûle fi'l-Akâidi'l-İslâmiyye ve Beyâni Mezâhibi'l-Hilâfiyye ve Reddihim bi'-l-Edilleti'l-Kaviyye** olarak vermektedir. Bağdatlı İsmail Paşa, **İzâhu'l-Meknûn**, Cilt: 2, s. 495.

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere müellif, bu bölümde kelâm ilminin en temel meseleleri olan ulûhiyyet, nübüvvet ve meâd konularına işaret etmektedir. Allah'ın zatı, sıfatları ve kulların fiilleri, ulûhiyyet bahislerinde tartışılan temel meselelerdir. Müellif, Allah'ın kemal sıfatlarla muttasıf olduğunu açıkça ifade temektedir. İlim, irade ve kudret sıfatlarını bilinçli bir şekilde zikretmektedir. Bu sıfatların kapsamına ve taalluk alanlarına dikkatleri çekmektedir. İrade sıfatını diğerlerinden biraz daha öne çıkararak tekvinî ve teşriî iradeye işaret etmektedir. Kulların fiillerine atıfta bulunurken "kevvene" ifadesini kullanmaktadır. Böylece kelâm tarihinde en çok tartışılan konulardan birinde, desteklediği görüşe dair ipucu vermektedir. Ölülerin diriltilmesi, cennet ve cehennem konuları meâd başlığı altında ele alınmaktadır. Ölülerin diriltileceğini söylerken cismanî haşre vurgu yapmak için "*beden"* kelimesini, cennet ve cehenneminden bahsederken özellikle "*hazırladı*" şeklinde mazi sığasını kullanmaktadır. Tövbe konusuna da atıf yapmakta ve Allah'ın günahları bağışlayabileceğini söylemektedir.

Salvele kısmında Hz. Peygamber'e, ailesine ve ashabına salat ve selam getirmektedir. Onlardan bahsederken olağanüstü hallerden olan mü'cize ve keramete vurgu yapmaktadır. Bu meseleler nübüvvet bahsinde ele alınmaktadır. Böylelikle müellif, kelâm ilminde ele alınan temel konulara atıf yapmaktadır. Burada dikkat çeken bir durum vardır. Bu konular, kelâm kitaplarında işlenirken genel olarak ulûhiyyet, nübüvvet ve meâd şeklinde bir sıralama gözetilmektedir. Sinobî ise bu sıralamanın dışına çıkarak imâmetle ilgili konulara ahiret bahislerinden önce temas etmektedir.

Müellif, dibâce bölümünde hem faydalandığı kaynaklara atıf yapmakta hem de eserin telif sebebini izah etmektedir. "Dini ilimlerin duraklarını ve akli ilimlerin amaçlarını bahşeden Allah'ıma şükürler olsun" derken durak kelimesini "*Mevâkıf*"la amaç kelimesini de "*Makâsıd*"la ifade etmesi dikkat çekmektedir. Burada Îcî'nin *Mevâkıf*, Teftâzânî'nin de *Mekâsıd* adlı eserlerine işarette bulunduğu söylenebilir. Böylelikle kaynakları hakkında bizlere bilgi vermektedir. Sinobî, eserin telif sebebini de açıklamaktadır. Allah'ın kendisine bir kısım ilahi bilgilerle nimetler verdiğini hem O'na şükretmek hem de bu nimetlerini arttırması ümidiyle kendisine verilen bu bilgileri anlatmak istediğini söylemektedir. Allah'ın izniyle Tevhid ilmine dair dinî usulleri kısa ve özlü bir şekilde ele aldığını belirtmektedir. Bunu yaparken hem Ehl-i

Sünnet ve'l-Cemaa'nın kabul ettiği görüşlere hem de muhaliflerin iddialarına yer verdiğini ifade etmektedir. Sinobî, eserin bir mukaddime ve sekiz ana başlıktan oluştuğunu ve onu "el-*Metâlibü'l-İlâhiyye*" olarak isimlendirdiğini söylemektedir. Böylelikle eserin ismi bizzat müellifin ağzından teyit edilmiş olmaktadır.

Mukaddime bölümünde mümkünlerin kısımlarına değinerek cevher, araz ve cisim kavramlarının tanımlarını vermektedir. Bunların tamamının sonradan meydana geldiğini (hâdis) belirtmektedir. Burada üstü kapalı bir şekilde Allah'ın varlığında kullanılan hudûs ve imkan delillerine işaret etmektedir. Esmâ-i hüsnâ konusuna geçmeden hemen önce de bu konuyu tekrar çok kısaca ele almaktadır. Mümkünâtın mureccihsiz (varlığını yokluğuna tercih eden), muhdesâtın da muhdis (var eden) olmadan meydana gelemeyeceğini, bu müreccih ve muhdisin de Vâcibü'l-Vücûd olan Allah olduğunu vurgulamaktadır. Müellif, imkan delilini hudûs delilin önünde tutmaktadır. Mümkünât ve müreccih kavramlarını, muhdesât ve muhdis kavramlarından önce zikretmesi buna delil olarak gösterilebilir. Mukaddimenin ardından sırasıyla sekiz ana başlığı sıralamaktadır.

Sinobî, ana başlıklara "Matlab" adını vermektedir. Her bir matlabın altında "Makam" olarak isimlendirdiği alt başlıklar bulunmaktadır. Sadece sekizinci matlabda, alt başlık kullanmadan meseleleri ele almaktadır.

Birinci matlabda "Sâni Teâlâ, İsimleri ve Sıfatları"na değinmektedir. Bu konuyu iki alt başlık altında ele almaktadır. Birincisinde marifetullah, esmâ-i hüsnâ, isim-müsemmâ ve isimlerin tevkıfi oluşu meselelerini tartışmaktadır. Kula vacip olan ilk şeyin "Allah'ı bilme" olduğunu ve bunun nazar ve istidlal ile mümkün olacağını ifade etmektedir. Allah'ın doksan dokuz adını sıralayarak, O'nun isimlerinin tevkıfi olduğunu vurgulamaktadır. İkincisinde genel olarak tenzîhât konularına yer vermektedir. Bu çerçevede Allah'ın vasıflandırılması mümkün olmayan sıfatları zikretmektedir. Allah'tan tenzih edilmesi gereken nitelikleri zikrederek, O'nun ne olmadığını anlatmaktadır. Diğer bir ifadeyle negatif teoloji yapmaktadır. Şîa, Mu'tezile, Filozoflar vb. gibi bu konuda farklı görüşler ileri süren fırkalar hakkında bilgi vermektedir. Sadece bu ana akımların değil onların alt kollarının sapkın düşüncelerini de zikrederek eleştirmektedir.

İkinci matlab, "Vücûdî Sıfatlar"la ilgilidir. Burada da iki alt başlık bulunmaktadır. İlk başlıkta hayat, ilim, kudret gibi sübûtî sıfatlardan bahsetmektedir.

Sübûtî sıfatların sekiz tane olduğunu söyleyerek tekvini de bu sıfatlardan saymaktadır. Sıfatların tanımı, taallukları ve onlarla ilgili ihtilaf edilen meselelere değinmektedir. İkinci alt başlıkta istivâ, vech, yed gibi haberî sıfatlar olarak isimlendirilen sıfatları ve bunlar etrafında dönen tartışmaları konu edinmektedir.

Üçüncü matlab "Allah'ın Zatıyla ve Sıfatlarıyla İlgili Meseleler"i içermektedir. Bu meseleler, Allah'ın görülmesi, kulların fiilleri ve tevil edilen bazı kavramlar olmak üzere üç alt başlıkta ele alınmaktadır. Allah'ın görülmesinin mümkün olduğunu söylemekte ve bunu delillendirmektedir. Bu konudaki tartışmaları ve görüş ayrılıklarını zikretmektedir. Sadece Ehl-i Sünnet ve diğer mezhepler arasındaki ihtilafları değil, Allah'ın rüyada görülüp görülemeyeceği gibi Sünnî âlimlerin kendi aralarında görüş ayrılığına düştükleri meselelere de değinmektedir. Bu konuyla ilgili olarak müellif, "Allah'a ve Hz. Peygamberin O'ndan getirdiklerine Allah'ın sevdiği ve razı olduğu şekliye iman ettiğini söylemektedir. Bu ifadelerinden açıkça anlaşıldığı üzere Sinobî, bu meselede selef ulemasının yolundan gitmektedir. O, bu ve benzeri bazı tartışmalı meselelerde de aynı tavrı sergilemektedir.

Ayrıca kulların fiilleri meselesine değinmektedir. Kulun, fiilinde bir etkisi olup olmadığı sorusuna verilen farklı cevapları zikretmektedir. Eş'arîler'in kesb teorisine değinmektedir. Sünnî âlimler tarafından dile getirilen farklı görüşlere yer vermektedir. Bu çerçevede Cüveynî'nin, filozoflarla aynı görüşe sahip olduğunu söylemektedir. Bu konuyla bağlantılı olarak hüsün-kubuh meselesini ele almaktadır. Hüsün ve kubuh kavramlarının, kelâm ilminde terim olarak hangi manayı ifade ettikleri ve bu manaların akılla mı yoksa nakille mi bilinebileceği gibi ihtilaflı konuları açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Güç yetirilemeyen şeyle (teklif-i mâ la yutak) sorumlu tutma konusunu da insan fiilleri başlığı altında incelemektedir. Tevil edilen kavramlar bahsinde, tab', hatm ve ekinne gibi Kur'an'da açıkça zikredilen ancak mezheplerce farklı şekillerde tevil edilen kavramları ele almaktadır. Mu'tezilî ve Sünnî âlimlerin bunları nasıl tevil ettiklerine değinmektedir. Ayrıca ecel, rızık, tevfik ve hidayet kavramlarına yüklenen farklı anlamları da konu edinmektedir.

Dördüncü matlab, "Nebîler, Mü'cize, İsmet sıfatı, Kitap, Keramet ve Melekler" hakkındadır. Müellif, ana başlıkta zikrettiği meseleleri tek tek alt başlık olarak ele almaktadır. Bunlara ilaveten Hz. Peygamber'in bazı mü'cizelerini de ayrı bir alt başlıkta zikretmektedir. Böylelikle alt başlıkların sayısı yediye çıkmaktadır.

Başlıkta zikredilen konulardan da anlaşılacağı üzere burada nübüvvetle ilgili meselelere değinmektedir. Nebî'nin tanımı, sayısı, nebî ile rasûl kavramları arasındaki ilişki, peygamber göndermedeki hikmet gibi konular "nebîler" alt başlığında incelenmektedir. Burada filozofların, nebî tanımlarına ve peygamberde bulunması gerektiğini iddia ettikleri şartlara değinmektedir. Filozofların, bir kişinin nebî olabilmesi için ileri sürdükleri şartları tartışmaya açarak, bu şartların problemli yönlerini tek tek açıklamaktadır.

Mü'cize başlığı altında, mü'cizenin şartları, meydana gelişi, peygamberin doğruluğuna delil oluşu gibi konuları ele almaktadır. Yalancının elinde mü'cizenin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği meselesini zati imkan açısından tartışmaktadır. Mü'cize konusunun devamı niteliğinde Hz. Peygamber'in mü'cizelerine özel bir bölüm ayırmaktadır. Hz. Peygamber'in ümmî oluşuna dikkat çekerek, onun en büyük mü'cizesi olan Kur'an'a ve i'cazına değinmektedir. Arapların, belagat ilminde çok ileri olmalarına karşın Kur'an karşısında aciz kaldıklarını söylemektedir. Ardından ayın yarılması, cansız varlıkların dile gelmesi, az yemekle çok kişinin doyması vb. gibi hissî mü'cizeler olarak da isimlendirilen Kur'an dışındaki bazı mü'cizeleri zikretmektedir.

Sinobî, bu mü'cizeleri zikrederken sadece hadisleri vermekle yetinmektedir. Mü'cize konusunun sonunda "Tenbîh" şeklinde küçük bir başlık açarak İsra ve Miraç olaylarına kısaca değinmektedir. Peygamberler'in sıfatlarından ismet sıfatına ayrı bir başlıkta değinmektedir. İsmet sıfatı, kelâm tarihi boyunca hep tartışılagelen bir sıfat olmuştur. Peygamberlerin masum olup olmadıkları, masumiyetin sınırları vb. gibi konular kelâmcılar tarafından titizlikle ele alınmaktadır. Peygamberler'in tebliğ konusunda hatadan korunmuş olduklarında ittifak edilse de diğer meselelerdeki ihtilaflar devam etmektedir. Sinobî de bu ihtilaflı konuları ve taraflarını sistemli bir şekilde açıklamaktadır.

Kerametin, mü'cize gibi olağanüstü bir olay olduğunu, ancak mü'cize ile karıştırılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Kerameti kabul eden ve reddeden grupları ve delillerini zikretmektedir. Keramete dair Kur'an ve hadislerden örnekler getirmektedir. Velinin ne nebî derecesine ne de kendisinden sorumluluğun düşeceği bir seviyeye çıkmalarının mümkün olmadığını özellikle vurgulamaktadır. Meleklerin mükemmel varlıklar olduğunu söylemektedir. Kur'an'da da adları zikredilen Hârût ve

Mârût adlı iki melek hakkında ileri sürülen farklı görüşleri aktararak, bunlardan hangisinin yanlış hangisinin doğru olduğunu ifade etmektedir. İblisin meleklerden olmadığını ayetlerle delillendirmektedir. Meleklerle nebîler arasındaki üstünlük konusu ve hafaza melekleri meselelerine de kısaca değinmektedir.

Beşinci matlab, "Şer'î İsimler" başlığını taşımaktadır. Burada iman, küfür, kebîre ve tevbe olmak üzere dört alt başlık bulunmaktadır. Bu kavramların tanımları ve bunlar etrafında cereyan eden tartışmalara değinilmektedir. İman konusunda ileri sürülen beş farklı tariften bahsetmektedir. İmanda artma-azalma olup olmayacağı, iman ve islam kavramları arasındaki ilişki gibi hem genel olarak mezhepler arasında hem de Matüridî ve Eş'arî mezhepleri arasında görüş ayrılıkları olan meseleleri ele almaktadır. İmanın artması ya da eksilmesi konusunda Ebû Hanife'nin görüşlerine yer vermektedir. İman ve islâm kavramlarının da aynı anlamı ifade ettiklerini söylemektedir. İman konusuyla bağlantılı olarak tevekkül, havf ve huzû' kavramlarına da değinmekte ve bunların da şer'î isimlerden olduklarını söylemektedir. Küfür konusunda, iman ile küfür kavramları arasında tezat olduğuna işaret ederek küfrün, imanın karşıtı olduğunu ifade etmektedir. Bu çerçevede fırkaların küfür tariflerini zikretmektedir. Her fırkanın küfrü, imanın zıddı olarak tanımladığını belirtmektedir. Örneğin, imanı "tasdik" olarak tanımlayanlar, küfrü, "yalanlama" olarak tarif etmektedirler. Ehl-i Sünnet âlimlerinin küfür alameti olarak kabul ettiği bazı hususları zikretmektedir.

Büyük günahın tarifi, sayısı ve bu günahı işleyen kişinin durumunun ne olduğu gibi özellikle Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasındaki tartışmalı meseleleri ele almaktadır. Bu meselenin, iman ve küfür konusuyla ilişkili olduğunu söylemektedir. Büyük günah işleyen kişinin, dünya ve ahiretteki durumunun belirlenmesinde fırkaların iman ve küfür tanımlarının etkin rol oynadığını ifade etmektedir. Büyük günah konusunda herhangi bir sayı vermemekte, hadislerde belirtilen bazı büyük günahları zikretmektedir. Tövbe konusuna da değinmektedir. Allah katında geçerli olacak bir tövbenin nasıl olması gerektiğini anlatmaktadır. Bu konuda Hz. Ali'den nakledilen bir rivayeti zikretmektedir.

Altıncı matlab, "İmamet"i konu edinmektedir. Bu matlabda imâmetin gerekliliği, imamda bulunması gereken özellikler, imâmetin ne ile sabit olacağı ve râşid halifeler olmak üzere dört alt başlık bulunmaktadır. Öncelikle imâmetle ilgili

temel meseleleri ele almakta, ardından dört halifeyle ilgili konulara yer vermektedir. Müslümanların haklarının korunması, din ve dünya işlerinin sağlıklı yürütülmesi için imamın gerekli olduğuna işaret etmektedir. Ashabın bu konuyu çok önemsediğini hatta Hz. Peygamber'in definini dahi ertelediklerini belirtmektedir. Kendi yaşadığı dönemi kastederek bazı âlimlerin, imamda bulunması gereken adalet, usûl ve füruda müçtehit olma gibi şartların, güç yetirilemeyecek şeyle sorumlu tutma olduğu gerekçesiyle geçersiz olduğunu iddia ettiklerini söylemektedir. İmamın seçim (biat) yöntemiyle belirlenmesinin üzerinde icma edilen bir yöntem olduğunu ifade etmektedir. Şîa'nın nassla tayin iddialarına karşı çıkmaktadır.

Dört halifeyle ilgili olarak uzunca bir rivayete yer vermektedir. Bu rivayette Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşananlar ve sırayla halifelerin seçilmesi konusu detaylı olarak anlatılmaktadır. Dört halife arasındaki üstünlük meselesine değinmektedir. Sünnî âlimlerin çoğunluğuna ve bazı ilk dönem Mu'tezilî âlimlere göre üstünlük sırasının hilafet sırasına göre olduğunu belirtmektedir. Şîa'nın ise Hz. Ali'yi daha üstün kabul ettiği ve son dönem Mu'tezilî âlimlerin de bu görüşe meylettiklerini söylemektedir. Konunun sonunda iyiliği emredip kötülükten sakındırma meselesine değinmektedir. Kelâm âlimlerinin, "el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker"in, dinin aslî hükümlerinden mi yoksa ferî hükümlerinden mi olduğu konusunda farklı görüşler benimsediklerini ifade etmektedir. İyiliği emretme ve kötülükten sakındırmanın, emredilen ve nehyedilen şeye tabi ve farz-ı kifâye olduğunu belirtmektedir. Bunun bazı şartlarının olduğunu söyleyerek bunları sıralamaktadır.

Yedinci matlab, "Ahiret" konularını kapsamaktadır. Sinobî ölümden sonraki haller, madûm'un iadesi, cesetlerin haşrı, sevap ve ceza, mahşerdeki haller ve cennet cehennem gibi meseleleri alt başlıklar halinde ele almaktadır. İnsanların kabirlerinde diriltileceklerini, dünyada yapıp ettiklerinden sorguya çekileceklerini, bu sorgunun ardından ya kendilerine bazı nimetlerin verileceğini ya da azap göreceklerini ifade etmektedir. Bu dirilmenin filozofların iddia ettikleri gibi ruhanî değil cismanî olacağını özellikle vurgulamaktadır. Bu bağlamda madûm'un iadesini konu edinmekte ve bunun mümkün olduğunu söylemektedir.

Cisimlerin haşrı ile ilgili farklı görüşleri beş başlık altında ele almaktadır. Sevap ve cezanın hak olduğunu söylemektedir. Müminlerin cehennemde ebedî olarak kalmayacaklarını savunmaktadır. Şefaati de bu bağlamda ele almaktadır. Hesap,

mizan, havz, kevser sırat, kitapların verilmesi gibi mahşer hallerinin hak olduğunu ifade etmektedir. Tüm bunlardan sonra insanların ebedî olarak kalacakları cennet ya da cehenneme gideceklerini belirtmektedir. Cennet ve cehennemin şu an yaratılmış olduğunu ne cennet ve cehennemin ne de içindekilerin yok olacağını belirtmektedir. Bu bölümün sonunda "hatime" başlığıyla bir alt başlık daha açarak amelleri boşa çıkaran şeylerin ne olduğunu açıklamaktadır. Küfür ve riyanın, yapılan amelleri geçersiz kılacağını söylemektedir. Ayrıca zorluklar karşısında tahammülsüzlük göstermenin de sabrın ecrini ortadan kaldıracağını ifade etmektedir.

Sekizinci matlab, "Muhtelif Kelâmî Meseleler"i ele almaktadır. Bu bölümde makam şeklinde alt başlıklar bulunmamaktadır. Ölüler için yapılan dualar, cin, şeytan, zenginlik, fakirlik, müçtehit, tevil, kıyamet alametleri vb. gibi çeşitli konuları anlatmaktadır. Burada ele aldığı konuları akâid risalelerindeki gibi çok kısa olarak açıklamaktadır. Dirilerin ölüler için yapacakları duanın geçerli olduğunu söylemektedir. Cin ve şeytanın bazı konularda insana etki edebileceğini belirtmektedir. Müslümanların kanının helal sayılmasının bazı şartları olduğunu belirterek bunları zikretmektedir.

Tevhîd ilminin dakîk meseleleri karşısında sergilenmesi gereken tutumun ne olması gerektiğine değinerek, kelâm ilmindeki dakîk ve celîl ayrımına işaret etmektedir. Bir kişi, Tevhîd ilminin dakîk meselelerinden biriyle ilgili bir problemle karşılaşırsa "Allah bundan neyi murad etmişse doğru olan odur" diyerek Allah katında doğru ne ise o hal üzere ona inanması gerektiğini vurgulamaktadır. Daha sonra bir âlimle karşılaşırsa ona bu meseleyi hemen sormasının zorunlu olduğunu ve soru sormayı ertelemesi caiz olmadığını söylemektedir. Bu konudaki görüşlerini Ebû Hanife'nin görüşleriyle desteklemektedir.

Tevil yaparken kitap ve sünnetin, aksini gerektiren kesin bir delil olmadığı sürece zahir manalarının dikkate alınması gerektiğini belirtmektedir. Batınî grupların bazı aşırı tevillerine örnekler vererek, bu sözlerin Allah'ın dinin inkâr anlamına geleceğini ifade etmektedir.

Sinobî, *el-Metâlibü'l- İlâhiyye* adlı eserini kaleme alırken, klasik kelâm kitaplarında takip edilen telif yöntemine genel olarak bağlı kalmaktadır. Ancak konuların ele alınış sırasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Klasik kelâm kitapları yazılırken ulûhiyyet, nübüvvet ve meâd şeklinde üçlü bir tasnif esas alınmaktadır.

İmamet meselesine genellikle eserlerin sonunda değinilmektedir. Müellif ise ahiret konularını imâmet bahsinden sonra ele almaktadır. Böylelikle kendine özgü bir sistematik içinde meselelere değinmektedir.

Eser felsefî kelâm döneminin özelliklerini yansıtmaktadır. Mütekaddimun dönemindeki gibi sadece Mu'tezile değil, filozoflar da muhatap alınmaktadır. Ancak selef âlimleri de unutulmamakta yeri geldiğinde onlara da atıf yapılmaktadır. Bu yönüyle eser hem mütekaddimun hem de müteahhirun dönemi kelâm birikimini muhtasar bir şekilde sunmaktadır. Sadece Ehl-i Sünnet'in değil muhalif fırkaların görüşlerine de değinmektedir. Sünnî akideye uygun olan görüşler, bazen ayet ve hadis gibi naklî bazen de aklî delillerle desteklenmektedir. Ancak mutavvel kelâm eserlerindeki gibi ayrıntıya girilmemektedir.

Eserin yazma nüshalarında verilen tarihler dikkate alındığında *el-Metâlibü'l-İlâhiyye*'nin en az üç asır boyunca Osmanlı ilim havzasında mütalaa edildiğini söylemek mümkündür. Zira her bir nüshanın arasında yaklaşık yüz yıllık bir zaman dilimi bulunmaktadır. Osmanlı medrese müfredatında ders kitabı olarak okutulduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak üç asır boyunca istinsah edilmesi onun bazı bölgelerde okunmuş ve okutulmuş olmasına işaret etmektedir.[11]

Sinobî, eserinde gerek Sünnî[12] gerek muhalif[13] birçok isimden bahsetmekte ve onları kaynak olarak kullanmaktadır. Ancak görüşlerine yer verdiği âlimlerin eserlerini zikretmemektedir. Bunun tek istisnası İmam-ı A'zam Ebû Hanife (ö. 150/767)'nin *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eseridir. Bu esere dört farklı yerde bizzat adını zikrederek atıf yapmaktadır. Ayrıca İmam-ı A'zam'dan bahsederken "İmamların imamı, ümmetin kandili" gibi övücü ifadeler kullanmaktadır. Bu durum müellifin, Ebû Hanife'ye ve görüşlerine ne derece önem verdiğinin en önemli kanıtlarındandır.

---

[11] Mustafa Bilal Öztürk, 323.

[12] Ebû Mansur el-Matüridî (ö. 333/944), Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935), Bâkillânî (ö.403/1013) İsferâyînî (ö. 418/1027), Cüveynî (ö. 478/1085), Fahrü'l-İslâm Pezdevî (ö.482/1089), Şemsü'l-Eimme es-Serahsî (ö. 483/1090), Gazzâlî(ö.505/1111), Râzî (ö.606/1209), Âmidî (ö. 631/1233) bunlardan bazılarıdır.

[13] Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 135/752), Nazzâm (ö. 231/845), Câhız, (ö. 255/869), Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/915), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) Kâdı Abdülcebbâr (ö.415/1025) bu isimlerden bir kısmıdır. Ayrıca asıl adı Galenos İslâmî literatüre Câlînûs şeklinde geçen Antik Yunan düşünürünü de zikretmektedir.

Sinobî'nin eserinde adını zikretmediği ancak yaptığımız araştırmalar neticesinde kaynak olarak kullandığını tespit ettiğimiz bir diğer eser Îcî'nin (ö. 756/1355) *Mevâkıf,* Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö.816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf* ve Âmidî'nin *Ebkârü'l-Efkâr* adlı eserleridir. Müellif, her ne kadar eser adı vermese de Âmidî'den ismen bahsetmektedir. Ancak Îcî' ve Cürcânî'ye hiç atıf yapmamaktadır.

d. 2. Yazma Nüshaları

Metâlibü'l-İlahiyye adlı eserin nüshaları İstanbul'daki Süleymaniye ve Beyazıd Devlet Kütüphanelerinde kayıtlıdır. Esere ait üç adet yazma nüsha bulunmaktadır. Bunlardan ikisi Süleymaniye, biri de Beyazıd Devlet Kütüphanesindedir. Ayrıca internette yaptığımız taramalar neticesinde iki nüshasının daha olduğunu tespit ettik. Ancak bu nüshalara çeşitli yollarla ulaşmaya çalışsak da bir sonuç alamadık.

a. Damad İbrahim – 00486; 43a-59a varaklar arası; h. 940/ m. 1534.
b. Bağdatlı Vehbi - 02147; 44 varak; h. 1019/ m. 1610.
c. Beyazıd - 03677; 65 varak; h. 1145/ m. 1732. (Plevne)
d. İnternet Nüshaları[14]:
   1. Dâru'l-Kütübi'z-Zâhiriyye, 5258.
   2. Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, 560.

d. 3. Tahkik Metodu

Eserin tahkikinde İsam Tahkikli Neşir Esasları esas alınmıştır. Her ne kadar eserin üç farklı nüshasına ulaşılmış olsa da bu nüshaların müellif nüshası, müellif tarafından okunmuş nüsha, müellife okunmuş veya müellif nüshasıyla karşılaştırılmış nüsha olduğuna dair bir kayıt bulunmamaktadır. Nüshalarda belirtilen tarihlerden hareketle en eski tarihli Damad İbrahim, nr. 486 'de bulunan nüsha esas alınmıştır. Bu

---

[14]http://www.almajidcenter.org/search_details.php?keyword. (15/08/1018)

nüshanın, müellif hattı veya ona yakın olma ihtimali bulunmaktadır.[15] Ancak bunu teyit edecek kesin bir delil bulunmamaktadır. Dipnottaki varak numaraları bu nüshaya göre verilmiştir. Bu nüsha "د" rumuzuyla gösterilmiştir. Diğer nüshalardan Bağdatlı Vehbi, nr. 2147 "ب", Beyazıd, nr. 3677 nüshasını da "ا" harfiyle belirtilmiştir. Nüshalar arasındaki farklılıklar, eksik veya fazlalık olan kısımlar bu rumuzlarla dipnotta gösterilmiştir. En doğru ve anlaşılır metni ortaya çıkarmak için ulaşılan üç nüsha da dikkate alınmıştır. Manaya en uygun olan kelime ya da cümleler seçilerek metne koyulmuştur. Bütün bu tercihler dipnotlarda belirtilmiştir. Bu çerçevede metinde kaynak olarak kullanılan ve alıntı yapılan eserlerden de faydalanılmıştır.

Klasik metinler kaleme alınırken günümüzdeki gibi paragraf ve imlâ kuralları dikkate alınmadığından, bu tür tasarruflar tarafımızca yapılmıştır. Bu konuda güncel Arapça imlâsı esas alınmıştır. Paragraflar ve noktalama işaretleri anlam bütünlüğünü bozmayacak şekilde konulmaya gayret edilmiştir. Ayetler ve hadisler Arapça olarak parantez içinde verilmiştir. Ayetlerin sure ismi ve numaraları ile hadislerin kaynakları dipnotta gösterilmiştir. Ayet ve hadisler aktarılırken fark edilen eksiklik veya hatalar düzeltilmiştir.

Hadislerin kaynak gösteriminde iki farklı metot takip edilmektedir. Bunlardan ilki klasik yöntem olarak isimlendirilmektedir. Bu metotta hadis kitapları arasında herhangi bir ayrım gözetilmez. Sırasıyla kaynağın adı, cilt ve sayfa sayısı ile hadis numarasının zikredilir. (Kaynak adı, Cilt, Sayfa, Hadis no) İkincisi ise Concordance sistemidir. Bu sistemde ise, hadisin kaynağı, kitap ismi ve bap numarası verilir. Bu Kütüb-i Tis'a için geçerlidir. Bunun dışında kalan kitaplarda kaynak verildikten sonra cilt ve sayfa numarası verilmektedir. Biz bu çalışmamızda ilk tahriç metodunu uyguladık.

Arapçadaki (ع) ayn harfini Türkçe ifade edilen kelimenin önüne (') ters apostrof, hamze yerine de düz apostrof (') işareti kullanılmıştır. (غ) harfini ifade etmek için "ğ" harfi kullanılmıştır. Uzatma olan sesleri ifade etmek için Türkçe harfin üzerinde (â) şeklinde şapka işareti konulmuştur.

Eserde geçen isimler, terimler ve mezhepler hakkında, dipnotlarda bilgi verilmiştir. Konu başlıkları doğrudan yazma metinden alınmıştır. Sadece konu

[15] Mustafa Bilal Öztürk, s.324.

bütünlüğünün sağlanması ve meselelerin daha anlaşılır kılınması amacıyla bazı alt başlıklar ile sekizinci matlabın alt başlıkları tarafımızca belirlenmiştir. Sekizinci matlab dışındaki tarafımızca yapılan başlıklandırmalar dipnotta belirtilmiştir. Bütün bunlar yapılırken metne gereksiz müdahalelerden kaçınılmıştır. Böylelikle metnin orijinalliği korunmaya çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İLÂHİYÂT

1.1.BİRİNCİ MATLAB SÂNÎ TEÂLÂ, İSİMLERİ ve TENZÎHÂT

1.1.1. Birinci Makam: Sânî Teâlâ ve İsimleri

1.1.1.1. Allah'ın Bilinmesi/Marifetullah[16]

Marifetullah meselesi kelâm ilminin en temel konularından biridir. Marifetullah, dini bilgilerin aslı ve temeli olduğu için kelâm âlimleri bu konuya ayrı bir önem atfetmişlerdir. Âlimler, mükellefe vâcib olan ilk şeyin ne olduğunu tartışırken bu meseleyi ele almış ve gerekliliği konusunda ittifak etmişlerdir.[17]

Sinobî de bu konuda diğer âlimlerle aynı kanaati taşımaktadır. Mükellefe vâcib olan ilk şeyin "Allah'ı bilme" olduğu konusunda âlimlerin ve avamdan faziletli kişilerin ittifak ettiklerini söylemektedir. Marifetullah'ın, dini sorumlulukları yerine getirebilmek için gerekli olduğunu ifade etmektedir. Marifetullah, emir ve yasakların üzerine bina edildiği asıldır. Diğer bir ifadeyle Allah'ı bilmeden, O'nun emir ve yasaklarını bilmek ve onları yerine getirmek mümkün değildir. Bu bağlamda marifetullah ile ibadet kavramı arasında ilişki kurmaktadır. "Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım"[18] ayetini buna delil olarak getirmektedir. Yaratılış gayesinin, Allah'a ibadet olduğunu ve bu amacın ancak marifetullah ile gerçekleştirilebileceğini söylemektedir. Bu sebeple kulun öncelikli görevi nazar ve içtihat ile Rabbini bilmesidir.

Görüşlerini ayetlerle destekleyen müellif, bu konuda: "De ki göklerde ve yerde ne(ayetler) var, bakın (nazar)" ayetinden hareket etmektedir.[19] Ayette geçen "bakın"

---

[16] Bu başlık konunun daha anlaşılır olması için tarafımızca belirlenmiştir.

[17] Marifetullah'ın gerekliliği konusunda ittifak eden âlimler bunun hangi yolla olacağı ya da mükellefe vacip olan ilk şeyin ne olduğunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Cürcânî özellikle mükellefe vacip olan ilk şeyin ne olduğu konusundaki tartışmaların lafzî olduğunu söylemektedir. Daha geniş bilgi için bk. Seyyid Şerîf Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, (trc. Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015, 1, s. 336; Devvânî, **Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye**, Matbaa-i Âmire/Dâru't-Tıbaâti'l-Âmire, İstanbul, h. 1317, ss. 190-191; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Murîd alâ Cevherati't-Tevhîd**, Dâru's-Selâm, Kâhire, 2014, ss. 72-73.

[18] Zariyat, 51/56.

[19] Yunus, 10/101.

ifadesine dikkat çekerek bundan maksadın düşünmek ve tefekkür etmek olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca "Mutlak emir vücüb ifade eder" kaidesini hatırlatarak, Allah'ı bilmek için akıl yürütmenin zorunlu olduğunu belirtmektedir. Kendisine vahiy ulaşmayan akıllı ve ergenlik çağına ulaşmış kişi ile mukallidin durumunu bu konuyla ilişkilendirmektedir. Bazı âlimlerin bu durumdaki kişilerin mazur kabul edilemeyeceğini hatta imanlarının dahi geçersiz olduğunu söylediklerini hatırlatmaktadır.[20]

Sinobî, bu görüşleri verirken " Kîle/قيل" siğasını kullanmaktadır. Bilindiği üzere bu siğa ile nakledilen görüşler genelde zayıf kabul edilmektedir. Buradan hareketle müellifin de bu görüşleri zayıf bulduğu söylenebilir. Ancak onun marifetullah konusunda tefekkür, nazar, içtihat ve benzeri kavaramlar üzerinde çokça durması ve bunları zorunlu görmesi taklitten sakınmanın ve tahkikin gerekliliğine ne derece önem verdiğine işaret etmektedir.

1.1.1.2. Esmâ-i Hüsnâ[21]

Sinobî, âlemin yaratıcısının kadîm, bâkî, işlerini hikmetle yürüten, tüm övgüleri hak eden Allah olduğunu ifade etmektedir. O'nun, kemâl ve celâl sıfatlarıyla muttasıf olup, en güzel isimlere sahip olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda; "En güzel isimler Allah'ındır, onlarla O'na dua edin ve isimlerini inkâr edenlerin peşinden gitmeyin. Onlar yaptıklarının cezasını çekeceklerdir."[22] ayetiyle "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Her kim bunları sayarsa cennete girer."[23] hadis-i şerifini delil olarak zikretmektedir. Müellif, burada saydığı isimlerin mutavvel kitaplarda zikredilen isimler olduğunu ifade ederek Esmâ-i hüsnâ'yı[24] sıralamaktadır.

---

[20] Sînôbî, **el-Metâlibü'l-İlahiyye**, vr. 40a.
[21] Bu başlık konunun daha anlaşılır olması için tarafımızca belirlenmiştir.
[22] A'raf, 7/180
[23] **Sahîh-i Buhârî**, (thk. Mustafa Dîb el-Bagâ), Dâru İbn Kesîr, Beyrut, ty., 3/1303 (6410).
[24] er-Rahmân, er-Rahîm, el-Melik, el-Kuddûs, es-Selâm, el-Mü'min, el-Müheymin, el- Azîz, el-Cebbâr, el-Mütekebbir, el-Hâlik, el-Bârî, el-Musavvir, el-Gaffâr, el-Kahhâr, el-Vehhâb, er-Razzâk, el-Fettâh, el-Alîm, el-Kâbiz, el-Bâsıt, el-Hâfız, er-Râfi', el-Muiz, el-Muzil, es-Semi', el- Besîr, el-Hakem, el-Adl, el-Latîf, el-Habîr, el- Halîm, el-Azîm, el-Gafûr, eş-Şekûr, el-Alî, el-Kebîr, el-Hafîd, el-Mukît, el-Hasîb, el-Celîl, el-Kerîm, er-Rakîb, el-Mucîb, el-Vâsi', el-Hakîm, el-Vedûd, el-Mecîd, el-Bâis, eş-Şehîd, el-Hak, el-Vekîl, el-Kavî, el-Hay, el-Kayyûm, el-Vâcid, el-Mâcid, el-Vâhid, el-Ehad, es-Samed, el-Kâdir, el-Muktedir, el-Metîn, el-Velî, el-Hamîd, el- Muhsî, el-Mübdi', el-Muîd, el-Muhyî, el-Mümît, el-

Sinobî, Allah'ın belli başlı isimleri olduğunu ve bunları saymanın kişiyi cennete götüreceğini söylese de Allah'ın isimlerinin, sayılamayacak kadar çok olduğunu, muteber kitaplarda da zikredildiği üzere cennete girmek ümidiyle bu isimlerle Allah'a dua edildiğini belirtmektedir.

Müellif, Allah'ın isimleriyle ilgili Ehl-i Sünnet'in genel kanaatlerini yansıtan görüşleri zikrettikten sonra bunlara aykırı olan birtakım fikirlere değinerek onları eleştirmektedir. Şîa'nın İsmâiliyye[25] kolu hem Allah'a herhangi bir isim verilemeyeceğini iddia etmekte hem de O'nun için "ne mevcuttur ne de ma'dûm ne âlimdir ne de câhil ne kâdirdir ne de âcizdir" gibi ifadeler kullanmaktadırlar. Sinobî, bunun açık bir çelişki olduğunu ve bunun, onların cehaletinden kaynaklandığını ifade etmektedir.[26]

1.1.1.3. İsim-Müsemmâ[27]

Bu konudaki temel tartışma, isim ve müsemmânın aynı mı yoksa farklı mı olduğudur. Burada isim, müsemmâ ve tesmiye olmak üzere üç temel kavram bulunmaktadır. İsim; varlıklara verilen addır. Diğer bir ifadeyle, bir mananın karşısına konulan müfret lafızdır. Müsemmâ; ismin karşılığına koyulduğu mana, adlandırılan varlık anlamına gelmektedir. Tesmiye ise isimlendirme, bir mananın karşısına onu ifade edecek bir isim koymaktır.[28] Ehl-i Sünnet âlimleri her ne kadar kendi aralarında bazı görüş farklılıkları olsa da genel olarak isim ve müsemmânın birbirinin aynı olduğu

---

Mukaddim, el-Muahhir, el-Evvel, el-Âhir, ez-Zâhir, el-Bâtın, el-Vâlî, el-Muteâlî, el-Ber, et-Tevvâb, el-Müntakım, el-Afüv, er-Rauf, Mâlikü'l-Mülk, Zü'l-Celâl ve'l-İkrâm, el-Muksit, el-Câmi', el-Ganî, el-Muğnî, el-Mudî, ed-Dâr, en-Nâfi', en-Nûr, el-Hâdî, el-Bedî', el-Bâkî, el-Vâris, er-Raşîd, es-Sabûr. Allah'ın isimleri ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", **DİA**, 1995, Cilt: 11, ss. 404-418.

[25] Ca'fer es-Sadık'ın (ö. 148/765) ölümünden sonra imametin nass ve tayinle Ca'fer es-Sadık'ın en büyük oğlu İsmail ve onun oğlu Muhammed b. İsmail ve onun soyundan gelen imamların hakkı olduğunu ileri süren Şiî gruba İsmâîliyye denir. Bunlar Sebeiyye, Ta'limiyye ve Bâtıniyye olarak da isimlendirilmişlerdir. İsmâiliyye'ye göre dini hakikatler sadece masum bir imamın öğretmesiyle bilinebilir. Ayrıca ayetlerin zahiri ve batını olmak üzere iki manasının olduğunu, aslolanın batını manaların olduğunu ve bunları imamlardan başka hiç kimsenin bilemeyeceğini iddia ederler. Geniş bilgi için bk. Seyfeddin Âmidî, **Ebkârü'l-Efkâr fî Usûlid'-Dîn**, (thk., Ahmed Muhammed el-Mehdî), Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kâhire, 2004, Cilt: 5, s. 60; Abdulkerim Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, (çev. Mustafa Öz), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 152.

[26] Sînôbî, vr. 41a.

[27] Bu başlık konunun daha anlaşılır olması için tarafımızca belirlenmiştir.

[28] Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İsam Yayınları, İstanbul, 2015, s. 160.

görüşündedirler. Mu‘tezile, Cehmiyye ve Kerrâmiyye mezhepleri ise isim ve müsemmânın farklı olduğunu iddia etmektedirler.[29]

Sinobî, bu konuda iki ana görüş olduğunu belirtmektedir. Ancak bu ana görüşler de kendi içlerinde bazı farklılıklar barındırmaktadır. Şöyle ki isimle, sözlerin bizzat kendilerinin kastedildiğini savunanlar, isimle müsemmânın farklı olduğunu iddia etmektedirler. İsim için geçerli olan hükümlerin müsemmâ için de geçerli olduğunu kabul edenler ise isimle müsemmânın aynı olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

"Yüce Rabbinin ismini tesbih et."[30] "Rabbinin ismi ne yücedir."[31] ve benzeri ayetlerde olduğu gibi isimle sözlerin bizzat kendilerinin değil, delalet ettiği şeyin (Medlûl) kastedildiğini savunanlar ise kendi aralarında ihtilaf ederek farklı görüşler ileri sürmektedirler. Bunlardan, lafzın medlulünün, fertleri dikkate alınmaksızın, bizzat zatın kendisi olduğunu savunanlara göre mutlak olarak isim müsemmâ ile aynıdır. Aksi görüşte olanlar ise isimle müsemmânın farklı olduğunu söylemektedirler.

Eş‘arîler bu konuda üç ayrı görüş belirtmişlerdir. Birinci görüşe göre "Mevcut, Zât" gibi isimler müsemmâ ile aynıdır. Bu gibi isimlerin zat ile aynı olduğunda tartışma bulunmamaktadır. İkincisine göre "Hâlik, Râzık" gibi isimler müsemmâdan farklıdır. Burada isim ile müsemmânın farklı olmasının sebebi, isimlendirilenin Allah'ın zatı iken isim bizzat yaratmanın kendisidir. Yaratmanın zattan farklı olduğu aşikardır.[32] Üçüncüsü ise "Kâdir, Âlim" gibi müsemmâ ile hem aynı hem de gayrı olan isimlerdir.[33] Bu görüş Allah'ın sıfatlarının O'nun ne aynısı ne de gayrısı olmasına benzemektedir. Burada isimlendirilen Allah'ın zatıdır. İsim ise Allah'ın zatı değil O'nun bilgisidir. Allah'ın bilgisi ise zatının aynısı olmadığı gibi O'ndan farklı da değildir.[34]

---

[29] Nureddin es-Sâbûnî, **el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn**, (trc. Bekir Topaloğlu), İFAV Yayınları, İstanbul, 2015, s. 70.
[30] Ala, 87/1.
[31] Rahman 55/78.
[32] Cürcânî, Cilt: 3, s. 364.
[33] Sînôbî, vr. 41a.
[34] Cürcânî, Cilt: 3, s. 364.

1.1.1.4. İsimlerin Tevkîfi Oluşu[35]

Allah'ın hangi isimlerle adlandırılacağı, bu konuda izlenmesi gereken yöntemin ne olduğu ve hangi ölçütlerin esas kabul edileceği gibi hususlar tartışma konusu olmuştur. Kelâm kitaplarında ilâhî isimlerin tevkîfîliği veya kıyasîliği bağlamında ele alınarak, ilahî isimler tevkîfî midir?[36] yoksa kıyasî midir? diğer bir deyişe Allah'ı isimlendirmede ölçüt akıl mıdır? yoksa nakil midir? sorularına cevap aranmaktadır.

Bu sorulara verilen cevaplara binaen farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ehl-i Sünnet âlimlerine göre Allah'ın isimleri tevkîfîdir. Bunların dışında Allah'a farklı isimler vermek doğru değildir. Mu'tezile[37] ise bunun aksine nassda belirtilmese dahi "Vâcib, Vâcibü'l-Vücûd gibi Allah'a şanına uygun isimlerin verilmesinde bir sakınca olmadığını söylemektedir. Müteahhir[38] bazı Ehl-i Sünnet âlimleri de bu görüşü benimsemiştir.[39]

Sinobî Allah'ın isimlendirilmesinde selef âlimlerinin yolundan giderek O'nun isimlerinin tevkîfi olduğunu, eş anlamlısı dahi olsa şeriatin izin vermediği isimlerin Allah için kullanılamayacağını ifade etmektedir. Ayrıca Tabîb, Âkil, Fakîh, Ârif gibi Allah hakkında noksanlığı çağrıştıran isimlerin kullanılmasının doğru olmadığını belirtmektedir. Mu'tezile ve Kerrâmiyye'nin büyük bir kısmı ile Ehl-i Sünnet âlimlerinden Bâkillânî ise Allah'ın isimlerinin kıyasi olduğunu iddia etmektedirler.

---

[35] Bu başlık konunun daha anlaşılır olması için tarafımızca belirlenmiştir.

[36] İcî, Allah'ın isimlerinin tevkîfî oluşundan maksadın, bunların Allah için kullanılmasının izne bağlı olması anlamına geldiğini söylemektedir. Cürcânî, buradaki tartışma mahallinin çeşitli dillerde Allah için kullanılan özel isimlerin olmadığını, asıl tartışmanın sıfat ve fiillerden meydana getirilen isimlerde olduğunu söylemektedir. daha geniş bilgi için bk. Cürcânî, Cilt: 3, s. 368.

[37] Mu'tezile mezhebine göre Allah'ın aklen vücûdî veya selbî bir sıfatla nitelenmesi mümkün ise bu sıfata işaret eden bir isimle isimlendirilmesi de mümkündür. Daha geniş bilgi için bk. Cürcânî, Cilt: 3, s. 368.

[38] Bu konudaki genel kanaat müteahhir dönem Ehl-i sünnet âlimlerinin bu görüşü benimsediği yönündedir. Ancak Cürcânî, mütekaddim döneminin önde gelen âlimlerinden olan Bâkillânî'nin de buna yakın bir görüşe sahip olduğunu söylemektedir. Ona göre Allah'ın şanına aykırı bir durum oluşturmadığı sürece O'nun için sabit olan bir anlama delalet eden bir lafız dini izin olmaksızın kullanılabilir. Ancak Allah hakkında olumsuz bir anlam vehmettiren hiçbir lafız O'nun için kullanılamaz. Daha geniş bilgi için bk. Cürcânî, Cilt: 3, s. 368.

[39] A. Saim Kılavuz, **Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, Ensar Yayınları, İstanbul, 2012, s. 101.

Mu‘tezile’nin Mu‘ammeriyye[40] kolu, Allah’ın “Kıdem” ile nitelenemeyeceğini iddia etmektedir. Bunun doğru olmadığına dikkat çeken müellif, bu durumda onların “Kadîm” ismini kullanmamaları gerektiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde Hişâmiyye[41] fırkası da Allah için “Vekîl” isminin kullanılamayacağını ve “Allah onların kalplerini birleştirdi”[42] demenin de doğru olmayacağını iddia etmektedir. Sinobî, onların bu sözlerini eleştirerek bunun nassı inkâr anlamına geleceğini ifade etmektedir.[43]

Cehmiyye mezhebi ise ilim, kudret gibi Allah dışındakilerde bulunan nitelikler ile Allah’ın vasıflanamayacağını ileri sürmektedir. Müellif, onların bu görüşlerinin kabul edilebilir olmadığını, bu düşünceden hareket edilecek olursa Allah’ın, muttasıf olduğu birçok isimle vasıflanmasının imkânsız hale geleceğini söylemektedir. Bu iddianın Hişâmiyye’nin iddiasından daha tehlikeli olduğuna vurgu yapmaktadır.

Müellif, Allah Teâlâ ve isimlerini konu edindiği bu bölümü bir hatırlatma yaparak bitirmektedir. Muhakkiklerin çoğunluğuna göre özel hakikatlere muttali olmak mümkün değildir. Kelâmcıların büyük bir kısmı ise bunun aksini iddia etmektedir. Bu mesele Ehl-i Sünnet âlimleri arasında da ihtilaflıdır. Bir kısmı bunun mümkün olduğunu söylerken, Gazzâlî ve Cüveynî gibi bazı âlimler ise mümkün olmadığını savunmaktadırlar. Bâkillânî ve Dırar b. Amr gibi bu konuda görüş bildirmeyen âlimler de bulunmaktadır. Filozoflar da bu hakikatlerin bilinemeyeceğini iddia etmektedir.[44]

1.1.2. İkinci Makam: Tenzîhât

Sinobî, bu başlık altında Allah’ın ne olmadığını anlatan ve negatif teoloji olarak da isimlendirilen tenzîhî sıfatları konu edinmektedir. Ulûhiyyet ve ubûdiyyete vurgu yaparak tenzîhât konusunda aykırı görüş ileri süren fırkalardan bahsetmektedir.

---

[40] Muammer b. Abbâd es-Sülemî’yi takip edenledir. Allah’ın cisimlerden başka bir şey yaratmadığını iddia ederler. Daha geniş bilgi için bk. Âmidî, Cilt: 5, s. 48; Şehristânî, s. 71.

[41] Bu fırka Hişâm b. Amr b. el- Fuvâtî’ye nispet edilmektedir. Kader konusunda aşırı görüşler ileri sürmüştür. Fiillerin Allah’a dayandırılmasının imkânsız olduğunu söylemektedir. Daha geniş bilgi için bk. Âmidî, Cilt: 5, s. 46.; Şehristânî, s. 75.

[42] Enfâl, 8/6

[43] Sînôbî, vr. 41a.

[44] Sînôbî, vr. 41a.

Müellif, ulûhiyyet ve ubûdiyyet tevhidine atıf yaparak, Allah'ın, ulûhiyyette kendisinden başka ilah olmayan yegâne varlık olduğunu ve ubûdiyyette de ortağı olmadığını açıkça ifade etmektedir.[45] Hâlikıyyet tevhidi olarak da adlandırılan ulûhiyyet tevhidi, Allah'ın, nitelenmesi zorunlu olan kemal sıfatlarla vasıflandırılması ve noksanlık bildiren sıfatlardan da tenzih edilmesi anlamına gelmektedir. Amelî ya da irâdî tevhid olarak da isimlendirilen ubûdiyyet/ma'bûdiyyet tevhidi ise ibadeti, Allah'a has kılmak, ibadette O'na hiçbir şeyi ortak koşmamak ve sadece O'ndan yardım istemektir.[46] Müellif, Allah'ın ulûhiyyet ve ubûdiyyete ortağı olmadığını belirttikten hemen sonra tenzihî sıfatları[47] sıralamaktadır.

Sinobî, Allah'ın noksanlık bildiren tüm sıfatlardan tenzih edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü bu vasıflar Vâcibü'l-Vücûd olmakla çelişmektedir. "*Biz sana Hak ehlinin de belirttiği üzere tenzîhât konusunda doğru görüşleri anlattık. Haktan sonrası dalalettir.*" diyerek okuyucularını uyarmaktadır. Ardından Allah'ın şanına aykırı görüş bildirenler hakkında bilgi vermektedir. Tenzîhât konusunda farklı görüş ileri süren sekiz ana fırkadan bahsetmektedir. Sadece bu fırkalarından değil onların kendi içlerindeki farklı gruplardan da söz etmektedir.[48]

1.1.2.1.Birinci Fırka: Mu'tezile

Mu'tezilî fırkaların bir kısmı Allah'ın zatî, hakikî manada diğer varlıklarla eşit (mümasil) olmakla beraber, âlimiyyet, kâdiriyyet, hayyiyyet ve vâcibiyyet gibi dört

---

45 Sînôbî, vr. 41a-41b.

46 Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelam: Tarih Ekoller Problemler**, Tekin kitabevi, Konya, 2010, s. 277.

47 "*Allah cisim olmadığı gibi cevher ve araz da değildir. Bileşik/müterekkip, parçalardan oluşan/mütebaiiz, sayılabilen/ma'dûd, sınırı olan/mahdûd, sonu bulunan/mütenahî, sureti olan/musavver değildir. Herhangi bir yönde değildir. Bir mekânda yer tutmaz. Üzerinden zaman geçmez. Başkasıyla birleşmez. Ne zatı ne sıfatı başkasına hulul etmez. Hiçbir şey O'nun misli olmadığı gibi benzeri de olamaz. Allah mahiyet, kemiyyet ve keyfiyyetle nitelendirilemez. Hadislerin, O'nun zatıyla kâim olması mümkün değildir. O'nun ne zatında ne de sıfatlarında değişiklik olmaz. O'nun hakkında evlilik/tezevvüç ve doğma/tevellüd mümkün değildir. Hiçbir şey Allah'ın ilminin ve kudretinin dışında değildir. Mülkünde sadece O'nun dilediği olur. Bir şey yapmak için başka bir şeye muhtaç değildir. Hiçbir şey O'na vâcib/zorunlu değildir. Fiillerinde amaç/garaz yoktur. O'nun verdiği hükmü bozacak yoktur. O'ndan çirkin/kabîh sadır olmaz. Zulümle vasıflandırılmaz. Yaptıklarından hesaba çekilmez. O'nun hakkında ne hareket ne intikal söz konusu olmaz. Yalan, acizlik, cehalet ve noksanlık bildiren hiçbir sıfat O'nun için kullanılamaz.*" Sînôbî, vr. 41b.

48 Sînôbî, vr. 41b.

hal ile bunlardan ayrıştığını iddia etmektedirler. Ebû Hâşim el- Cübbâî ise bu hallere "İlahiyye" adını verdiği bir hal daha eklemektedir. Bunun, diğer dört halin hareket noktası olduğunu ve Allah'ın diğer varlıklardan bu hal ile ayrıştığını savunmaktadır.

Hâbidiyye[49] fırkası, âlemde biri kadîm diğeri hâdis olmak üzere iki ilahın bulunduğu, kadîm olanın Allah, hâdis olanın ise kıyamet günü insanları sorguya çekecek olan Mesîh olduğunu ileri sürmektedir.[50] Bazı gruplar ise Kerrâmiyye ve Mecûsilerin de iddia ettiği gibi hâdislerin Allah'ın zatıyla kâim olduğunu ileri sürmektedir.[51]

Mu'tezilî âlimlerin çoğunluğu, kulun faydasına olanı yapmasının (aslah), evladını kaybetmek, hastalık ve benzeri olaylardan meydana gelen acılara karşılık vermesinin (ivaz) Allah için bir zorunluluk olduğunu belirtmektedir.[52]

Müellifin burada zikrettiği görüşler arasında en dikkat çekici olanı, Hâbidiyye fırkası ile isim vermeden hâdislerin Allah'ın zatıyla kâim olduğunu iddia eden fırkaların görüşleridir. Bu fikirler Mu'tezile mezhebinin temel esaslarıyla doğrudan çelişmektedir. Bilindiği üzere Mu'tezile, tenzih konusunda çok titiz davranmış hatta bu hususta aşırıya kaçtığı ve sıfatları inkâr ettiğinden muhalifleri tarafından "Muattıla" olarak isimlendirilmiştir. Bunun dışındaki görüşler ise çeşitli Mu'tezilî âlimler tarafından savunulan ve Ehl-i sünnetçe reddedilen fikirlerdir.

1.1.2.2.İkinci Fırka: Şîa

Sinobî, burada Şîa'nın alt kollarının özellikle de aşırı grupların, Allah hakkındaki sapkın inançlarını ele alarak bunların yanlışlıklarını ortaya koymaktadır. Müellifin değindiği fırkalar ve görüşleri şunlardır:

---

49 Nazzâm'ın öğrencilerinden olan Ahmed b. Hâbid'in mensubu olduğu fırkadır. En çok öne çıkan görüşleri yukarıda da ifade edilen ilahların birden fazla olmasıdır. Daha geniş bilgi için bk. Âmidî, Cilt: 5, s. 47; Şehristânî, s. 68.

50 Âmidî ise bunların müşrikler olduğunu belirtmektedir. Âmidî, Cilt: 5, s. 47.

51 Sînôbî, vr. 41b.

52 Allah için zorunlu olmaksızın bütün bunların hepsi Ehl-i sünnet tarafından da kabul edilmektedir. Sînôbî, vr. 41b.

İshâkiyye,[53] Allah'ın, Hz. Ali'ye hulul ettiğini iddia etmenin yanı sıra bazı kâmil kişilerin suretine bürünmesinin de mümkün olduğunu savunmaktadır. Bu inançlarından olsa gerek imamları için ilah/âlihiyye vasfını kullanmaktan çekinmemişlerdir.

Nusayriyye,[54] fırkası da İshâkiyye fırkasıyla aynı görüşleri paylaşmaktadır.

Razzâmiyye,[55] Allah'ın Ebû Müslim'e hulul ettiğini ancak Ebû Müslim'in bunu kabul etmediğini iddia etmektedir.

Beyâniyye,[56] fırkasının kurucusu Benân b. Sem'ân, Allah'ın insan suretinde olduğunu, yüzü/veçhi ve ruhu hariç yok olabileceğini, sırayla Hz. Ali'ye, oğlu Muhammed Hanefî'ye onun oğlu Ebû Hâşim'e en sonunda da kendisine hulul ettiğini ileri sürmektedir.[57]

Sebâiyye,[58] fırkasının reisi Abdullah b. Sebe, Hz. Ali'ye;"Sen gerçek ilahsın" demiş ve bunun üzerine Hz. Ali tarafından Medâin'e sürgün edilmiştir. Ancak Sebe, sapkın fikirlerinden vazgeçmek bir yana onlara yenilerini de ilave etmiştir. Hz. Ali'nin ölmediğini, onun yerine ona benzetilen şeytan İbn Mülcem'in[59] öldürüldüğünü, Hz. Ali'nin bulutların üzerinde olduğunu, gök gürültüsünün onun sesi olduğunu iddia etmiştir. Hatta bundan dolayı gök gürültüsü duydukları zaman: "Selam senin üzerine olsun ey müminlerin emiri" derler.

---

[53] Bu fırka hakkında müstakil bilgi bulamadık. Ancak mezhepler tarihi kitaplarında Nusayriyye fırkası ile beraber anılmaktadır. Şîa'nın aşırı gruplarındandır. Nusayrilikle arasındaki fark peygamberlikte müşterekliğin bulunduğunu iddia etmesidir. Âmidî, Cilt: 5, s. 61;Şehristânî, ss. 170-171.

[54] Şu'ayb Muhammed b. Nasîr el-Basrî'nin yolundan gidenlerdir. Şîa'nın aşırı gruplarındandır. Hz. Ali'de ilahi cüzün yerleştiğini iddia ederler. Daha geniş bilgi için bk. Âmidî, Cilt: 5, s. 61;Şehristânî, ss. 170-171.

[55] Rizâm b. Rezm'in mensuplarıdır. Ebû Müslim zamanında Horasanda ortaya çıkmıştır. Hatta Ebû Müslim'in de bu mezhepten olduğu, onun da imamlardan olduğu ve Allah'ın ruhunun ona hulul ettiğini iddia etmektedirler. Ayrıca tenasühü da kabul etmektedirler. Daha geniş bilgi için bk. Âmidî, Cilt: 5, s. 60; Şehristânî, ss. 140-141.

[56] Benân b. Sem'ân et-Temîmî'nin yolundan gidenlerdir. İmametin Ebû Hâşim'den Beyân'a geçtiğini iddia ederler. Daha geniş bilgi için bk. Âmidî, Cilt: 5, s. 53;Şehristânî, ss. 139-140.

[57] Sînôbî, vr. 41b-42a.

[58] Yahudi iken daha sonradan müslüman olduğu iddia edilen Abdullah b. Sebe'ye tabi olanlardır. Hz. Ali'nin imameti konusunda nass olduğunu ileri süren ilk kişidir. Aşırı gurupların kaynağı olarak görülmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Âmidî, Cilt: 5, s. 53;Şehristânî, s. 159.

[59] Hımyerî asıllı olduğu ve Hz. Ömer döneminde Medine'ye gelip Mu'az b. Cebel'den Kur'an öğrendiği söylenmektedir. Mısırın fethine katılmış ve oraya yerleşmiştir. Sıffın savaşında Hz. Ali'nin yanında yer almıştır. Hakem olayından sonra Hâricîlerle birlik olup Hz. Ali'ye karşı gelmiştir. Hz. Ali'nin katili olarak bilinmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Ethem Ruhi Fığlalı, "İbn Mülcem", **DİA**, 1999, Cilt: 20, s. 220.

Hattâbiyye,[60] Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in Allah'ın oğulları olduğunu iddia etmektedir. Onlara göre Ebü'l-Hattâb, Hz. Ali'den daha üstündür.

Zemiyye,[61] fırkasına mensup bazı kişiler Hz. Ali'nin ilah olduğunu, bazıları Hz. Ali ve Hz. Muhammed'in her ikisinin de ilah olduğunu, bir kısmı ise bu iddiayı daha da ileri taşıyarak ilahların Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin olmak üzere beş tane olduğunu ileri sürmektedir.[62]

Hişâmiyye,[63] Allah'ın bedeni olduğunu iddia etmektedir. Bunlardan bir kısmı, Allah'ın beyaz bir külçe gibi her tarafından ışık saçtığını, uzunluk, derinlik ve genişliğinin yani üç boyutunun olduğunu, oturduğunu, kalktığını, kendisinden çıkan bir ışık sayesinde toprağın altında olanları bildiğini, arşa değen yedi parmağı bulunduğunu söylemektedir. Bazısı da onun insan suretinde olduğunu ve ellerinin, ayaklarının, beş duyu organının, burnunun, kulaklarının, gözlerinin ve ağzının olduğunu ancak et ve kandan olmadığını söylemektedir.

Muğîriyye,[64] fırkasının kurucusu Muğîre b. Sa'îd, Allah'ın insan suretinde bir cisim olduğunu söylemektedir. O'nu başında nurdan bir taç olan köse bir genç ya da saçı ve sakalları ağırmış bir yaşlı gibi tasvir etmektedir.

Yunûsiyye,[65] Allah'ın meleklerin taşıdığı bir arşın üstünde olduğunu iddia etmektedir.

---

[60] Benî Esed'in azatlı kölesi Ebû Hattâb el-Esedî'nin mensuplarıdır. Esedî Cafer es-Sâdık'a intisap etmiştir. Ancak Cafer-i Sâdık onun sapkın görüşlere sahip olduğunu öğrenince kendisiyle herhangi bir ilişkisinin olmadığını belirtmiştir. Bunun üzerine Esedî kendi imametini yaymaya başlamıştır. Onun en önde gelen iddiası imamların önce peygamber ardından da ilah olduklarıdır. Daha geniş bilgi için bk. Âmidî, Cilt: 5, s. 56; Şehristânî, s. 163.
[61] Bunlar birden fazla ilahın olduğunu iddia ederler. Hz. Fatıma'nın da ilah olduğunu savunurlar. Hatta onun adını müennes olarak değil de "Fatım" şeklinde müzekker siğasında zikrederler. Daha geniş bilgi için bk. Âmidî, Cilt: 5, s. 57.
[62] Sînôbî, vr. 42a.
[63] Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî ve Hişâm b. Hakem'in mensuplarıdır. Özellikle Hişâm b. Hakem ile Ebü'l-Hüzeyl arasında bazı Kelâmî konularda tartışmalar olduğu nakledilir. Bu mezhebe göre arazlar Allah hakkında delil olarak kullanılmazlar. Ayrıca Allah her daim kendisini bilir. O'nun eşyaya dair olan bilgisi ise onların meydana gelmelerinden sonra gerçekleşir. Daha geniş bilgi için bk. Âmidî, Cilt: 5, s. 58; Şehristânî, s. 167.
[64] Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin azatlısı olan Muğîre b. Saîd el-İclî'nin yolundan gidenlerdir. Bu şahıs önce kendi imamlığını ardından da peygamberliğini ilan etmiş, haramları helal sayacak kadar ileri gitmiştir. Haşr suresinin on altıncı ayetinin " Tıpkı Şeytanın misali gibidir. Zira o insana inkâr et der. İnsan inkâr edince ise ben senden uzağım der" Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer hakkında indiğini iddia ederler. Daha geniş bilgi için bk. Âmidî, Cilt: 5, s. 54; Şehristânî, s. 161.
[65] Yunûs b. Abdurrahman el Kummî'nin yolundan gidenlerdir. Daha geniş bilgi için bk. Âmidî, Cilt: 5, s. 59; Şehristânî, s. 169.

Şeytâniyye,[66] ise Allah'ın cismânî olmayan bir nur ve insan suretinde olduğunu iddia etmektedir. Mürcie'nin Ubeydiyye[67] kolu da bu görüştedir.[68]

Müellifin Mürcie'nin Ubeydiyye burada zikrettiği grupların Mürcie'nin Ubeydiyye fırkası dışındakilerinin tamamının gulât-ı şîa'dan olduğunu söylemek mümkündür. Zira onların görüşlerinin ortak paydası Allah'ın cisim olması ve hulul inancıdır. Bunlar noksanlık bildiren ve Vâcibü'l-vücûd olan Allah'tan tenzih edilmesi gereken nitelikler ki Sinobî de buna vurgu yaparak sözlerini "Allah, zalimlerin söylediklerinden münezzehtir" diyerek bitirmektedir.[69]

1.1.2.3.Üçüncü Fırka: Seneviyye

Seneviyye fırkası, düalist bir tanrı inancına sahiptir. Onlara göre biri hayrın diğeri şerrin yaratıcısı olan iki ilah vardır. Ancak onlar, bu konuda kendi aralarında ihtilaf etmektedirler. Bir kısmı, hayrın yaratıcısı Yezdan/Nur, şerrin yaratıcısı ise Ehrimen/Karanlık olduğunu söylemektedir. Bazıları, hayrın yaratıcısının Yezdan, şerrin yaratıcısının Ehrimen olduğunu iddia etmektedir. Bunların dışında bir üçüncü fırka daha vardır ki onlar, hayrın yaratıcısı Ateş, şerrin yaratıcısı ise Su'dur, bu ikisi arasındakilerin yaratıcısı ise Yer/Arzdır demek suretiyle ilahların sayısını üçe çıkarmaktadırlar.[70]

1.1.2.4. Dördüncü fırka: Filozoflar

Sinobî, filozofların tenzihe aykırı görüşlerini açıklarken ayrıntıya girmemektedir. Allah'ın, aklî zatlarla muttasıf olduğunu iddia ettiklerini söylemekle yetinmektedir.[71]

---

[66] Şeytanu't-Tâk lakaplı Muhammed b. Nu'man el-Ahvel'in mepsuplarıdır. Bu gruba Nu'maniyye adı da verilmektedir. Muhammed Bakır'ın öğrencilerindendir. Allah'ın eşyaya dair bilgisinin eşya meydana geldikten sonra olduğunu söylemektedir. Daha geniş bilgi için bk. Âmidî, Cilt: 5, s. 59.
[67] Ubeyd el-Mükteib'in yolundan gidenlerdir. Şirk dışındaki küçük günahların mutlaka affolunacağını iddia ederler. Daha geniş bilgi için bk. Şehristânî, s. 130.
[68] Sînôbî, vr. 42a.
[69] Sînôbî, vr. 42a.
[70] Sînôbî, vr. 42a.
[71] Sînôbî, vr. 42a.

1.1.2.5.Beşinci fırka: Hıristiyanlar

Hıristiyanların bir kısmı, Allah'ın zatının Mesih'le birleştiğini, diğer bir kısmı ise Allah'ın zatının veya sıfatlarının Mesih'e hulul ettiğini iddia etmektedir. Bunun yanı sıra teslis inancını ve Mesih'in Allah'ın oğlu hatta Allah olduğunu savunanlar da bulunmaktadır.[72]

Hıristiyanların bu iddialarının temelinde hulul anlayışı vardır. Burada dikkat çeken bir husus da onların bu iddiaları ile Gulât-ı Şîa'nın iddiaları arasındaki benzerliktir. Onların, Hıristiyanlardan ayrıştığı tek nokta Mesih'in yerine Hz. Ali'yi veya bazı mezhep imamlarını koymalarıdır.

1.1.2.6.Altıncı fırka: Mutasavvıfa

Müellif, mutasavvıfların kendi içlerinde farklı görüşler ileri sürdüklerini söylemektedir. Bir kısmı Hıristiyanlar gibi hulul ve birleşme/ittihâd görüşlerini savunmaktadır. Ancak onların tek farkı bunu Hz. İsâ'ya has kılmamalarıdır.

Diğer bir kısmı ise "Varlık âleminde diyar yoktur" sözüyle işaret edilen Vahdet-i Vücûd görüşünü savunanlardır. Müellif, bu sözün zahiri manasını kabul edenlerin hululü savunanlardan daha kötü durumda oldukları ifade edilmektedir. Ancak bundan fenafillah sonrası meydana gelen durum kastediliyorsa bunun Havassu'l-havassın mertebesi olduğu ve onu tatmayanın bilemeyeceği belirtilmektedir. Bu ifadelerden hareketle Sinobî'nin Vahdet-i Vücûd görüşünü tamamen reddetmediğini söylemek mümkündür. Özellikle Havassu'l-havas kavramına atıf yapması ve bazı şeylerin bizzat tecrübe edilerek bilinebileceğinin söylemesi bu görüşü desteklemektedir.

1.1.2.7.Yedinci fırka: Müşebbihe

Müşebbihe fırkası, Şîa müşebbihesi, Haşeviyye müşebbihesi ve Kerrâmiyye müşebbihesi olmak üzere üç ayrı alt kola ayrılmaktadır. Şîa ve Kerrâmiyye

---

[72] Sînôbî, vr. 42a.

müşebbihesi Allah'ın, tıpkı cisimlerdeki gibi üstte bulunduğunu ve arşa temas ettiğini iddia etmektedir. Allah hakkında, hareket ve intikalin mümkün olduğunu ileri sürmektedirler. Haşeviyye müşebbihesi de bunlarla aynı görüşleri paylaşmaktadır. Bunun yanı sıra ihlas sahibi kimselerin Allah'ı, dünya ve ahirette kucaklayacaklarını söylemektedirler. Bir kısmı da Allah'ın arşa temas etmeksizin onunla aynı hizada olduğunu ve arş ile arasındaki mesafenin sonsuz olduğunu ileri sürmektedir.[73]

1.1.2.8.Sekizinci fırka: Yahudiler

Sinobî, tenzih konusunda farklı görüşler ileri süren son fırkanın Yahudiler olduğunu ve onların da Kerrâmiyye fırkasıyla aynı sapkın görüşleri savunduklarını belirtmektedir. Yahudiler, arşın Allah'ın altında bineğin, ağır bir binicinin altında inlediği gibi inlediğini iddia etmektedirler. Onlardan bir kısmı, Üzeyir'in Allah'ın oğlu olduğunu söylemektedir. Benû Müleyh ise meleklerin Allah'ın kızları olduğunu iddia etmektedir.

Müellif bütün bunları saydıktan sonra bu fırkaların Allah'ı hakkıyla bilemediklerini söyleyerek, "Apaçık hak sana geldikten sonra bunların hevalarına uyma" diyerek bizi uyarmaktadır.[74]

1.2. İKİNCİ MATLAB VUCÛDÎ SIFATLAR

Sinobî, önceki bölümde negatif teoloji yaparak Allah'ın ne olmadığını ifade eden selbî sıfatlara değinmişti. Burada ise Allah'ın mutlaka vasıflanması gereken sübûtî sıfatlar ile onun şanına uygun bir şekilde açıklanan haberî sıfatları konu edinmektedir. Diğer bir ifadeyle Allah hakkında bize bilgi veren, doğrudan âlem ve içindekiler ile bağlantısı olan sıfatlarını ele almaktadır. Vücûdî sıfatları, Sünnî âlimlerin görüşlerini dikkate alarak iki alt başlık altında incelemektedir. İlk makamda

---

[73] Sînôbî, vr. 42b.
[74] Sînôbî, vr. 42b.

âlimlerin çoğunluğunun kabul ettiği sübûtî sıfatları, ikinci makamda ise ihtilaf ettikleri haberî sıfatları ele almaktadır.

1.2.1. Birinci Makam: Ashabımızın Genelinin Kabul Ettiği Sıfatlar

Müellif, bu bölümde Kelâm ilmindeki sübûtî sıfatları ele almaktadır. Meşhur olan görüşe göre bunlar sekiz tanedir. Sinobî, Eş'arîler'in kabul etmedikleri tekvin sıfatını da bunların arasında zikretmektedir. Âlimlerin genel olarak Allah'ın bu sıfatlarla muttasıf olduğunda ittifak ettiklerini, ancak onların manalarında görüş ayrılığına düştüklerini söylemektedir. Kelâm-ı nefsî'nin işitilip işitilemeyeceği meselesinde olduğu gibi sıfatlarla ilgili bazı alt tartışma konularına da değinmektedir.

1.2.1.1.Birincisi: Hayat

Hayat, diri ve canlı olmak manasına gelmektedir. Bu sıfat Allah için zorunludur. Zıddı olan memât (ölüm) ise O'nun için söz konusu değildir. Hayat sıfatının herhangi bir taalluku yoktur. Hayat Allah'ın diğer sıfatlarla muttasıf olabilmesi için gerekli olan bir sıfattır. Çünkü canlı olmayan bir varlık başka bir şeyle vasıflanmaz.[75]

Sinobî, âlimlerin Allah'ın hayat sahibi olduğunda görüş birliğine vardıklarını ancak hayatın manasının ne olduğunda ihtilaf ettiklerini söylemektedir. Âlimlerin çoğunluğuna göre hayat, ilim ve kudret sıfatlarını sahih kılan bir sıfattır. Filozoflar ve Mu'tezile'den Ebû Hüseyin el-Basrî bu sıfatın, Allah'ın bilme ve güç yetirmesinin mümkün olması anlamına geldiğini söylemektedirler. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ise hayat sıfatının, zatın aynısı olduğunu belirtmektedir.

Müellif, Allah'ın hayat sıfatı ile insanların sahip oldukları hayatı karşılaştırmaktadır. Bizdeki hayat ya türsel mizacın itidalinden ya hareket ve duyu kuvvetinden ya da bu itidali gerektiren başka bir kuvvetten kaynaklanmaktadır.[76] Bu

---

[75] Gölcük, s. 64.
[76] Cürcânî, Cilt: 3, s. 152.

görüşlerin her biri farklı düşünürler tarafından savunulmaktadır. Ancak insan hayatı için geçerli olan bu hususların hiçbiri Allah hakkında düşünülemez.[77]

1.2.1.2.İkincisi: Kudret

Kudret, Allah'ın sonsuz güç sahibi olması ve mümkün olan her şeye ezelî ilim ve iradesine uygun olarak etki etmesi manasındadır. Aksi olan acizlik Allah için düşünülemez. Kudret sıfatı sadece mümkün şeylere taalluk eder. Zorunlu ve imkânsız olan şeylere taalluk etmez.[78]

Sinobî, âlimlerin Allah'ın kâdir olduğunda görüş birliğine vardıklarını ancak bunun keyfiyyeti/nasıllığı konusunda ihtilaf ettiklerini söylemektedir. Mu'tezile Allah'ın kâdiriyyet hali bulunduğunu ve bunun zat ile kudrete konu olan şeyler (makdûrât) arasında özel bir bağ/izafet olduğunu iddia etmektedirler.

Ehl-i Sünnet âlimleri, kudret sıfatını kabul etmektedirler. Ancak onlar da kudretin manasının ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Eş'arîler kudreti, iradeye bağlı olarak makdûrât üzerinde etki eden ve Allah'ın zatıyla kâim ezeli bir sıfat olarak tarif etmektedirler. Kudret sıfatının taalluku hadistir. Ancak, kudretin ezelde makdûrun varlığına taalluk ettiğini söyleyenlere göre bu taalluk kadîmdir.

Âlimlerin çoğunluğuna göre kudret, makdûrata taalluk ettiği anda tesir eden, Allah'ın zatıyla kâim ezeli bir sıfattır. Kudret, 2makdûrata taalluk ettiğinde onu mümkünü'l-vücûd diğer bir ifadeyle varlığını mümkün kılar. Tekvini kabul edenler kudretin taallukunun ezelî olduğunu da kabul etmektedirler. Kudret sıfatı bütün mümkünleri kapsamaktadır. [79]

Bazı fırkalar kudretin taalluk alanını sınırlandırmaktadır. Seneviler, Allah'ın şerre güç yetiremeyeceğini söylemektedirler. Mu'tezile mezhebi de bu konuda farklı görüşler ileri sürmektedir. Onlardan Nazzâmiyye[80] fırkası Allah'ın çirkine (kabîh) ve kulların hayrına olmayan şeylere güç yetiremeyeceğini iddia etmektedir. Mu'tezile'nin

---

[77] Sinobî, vr. 42b.
[78] Gölcük, ss. 238-239.
[79] Sinobî, vr. 43a.
[80] İbrahim b. Nazzâm'ın takipçileridir. Nazzâm felsefî düşünceleri Mu'tezilî ile düşünceleri uzlaştırmaya çalışmıştır. Atomculuk fikrini kelâm ilmine taşımıştır. Tafra (sıçrama) teorisini geliştirmiştir. Daha geniş bilgi için bk. Şehristânî, s. 63.

önde gelen âlimlerinden Ebû Kâsım el-Belhî ve onun fikirlerini benimseyenler de Nazzâmiyye fırkasına yakın görüşler ileri sürmektedirler. Onlara göre Allah kulun fiilinin misline güç yetiremez. Aynı şekilde Cübbâîyye fırkası da[81] Allah kulun makdûrunun aynısına (nefs) güç yetiremeyeceğini savunmaktadırlar. Esvâriyye[82] fırkası da bunlara yakın görüşler ileri sürmektedir. Onlar Allah'ın yokluğunu haber verdiği ya da bildiği şeylere güç yetiremeyeceği söylemektedirler.

Filozoflar Allah'ın birden fazlasına, Kerrâmiyye ise kendi zatı dışındaki hadislere güç yetiremeyeceğini savunmaktadırlar. Müellif bu fırkaları ve görüşlerini sıraladıktan sonra "Allah'ı hakkıyla bilemediler…"[83] ayetini zikrederek bu grupların, Allah hakkında gerçekten uzak ve O'nun şanına yakışmayan iddialarda bulunduklarını ima etmektedir.[84]

1.2.1.3.Üçüncüsü: İlim

İlim, bilmek manasına gelmektedir. Allah olmuş, olacak, gizli, açık her şeyi hakkıyla bilendir. İlmin zıddı olan cehalet Allah için düşünülemez. İlim sıfatı zorunlu, mümkün ve imkânsız şeylerin tamamına taalluk etmektedir.[85]

Sinobî, âlimlerin Allah'ın ilim sahibi olduğunda görüş birliğine vardıklarını ancak ilmin manasının ne olduğunda ihtilaf ettiklerini söylemektedir. Mu'tezile ilmi, zat ile bilgiye konu olan şey (ma'lûmât) arasındaki özel bir bağ (izafet) şeklinde tarif etmektedir. Ehl-i Sünnet âlimlerine göre ilim, bilgiye konu olan şeylere (ma'lûmât) taalluk ettiğinde onları açığa çıkaran (inkişaf) Allah'ın zatıyla kâim bir sıfattır. Bilgiye konu olan şeylerin açığa çıkması bazı suretlerin resmedilmesi yoluyla ya da bazı sebeplerin sonucu olarak gerçekleşmez.[86]

---

[81] Ebû Ali el- Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin yolundan gidenlerdir. Her ikisi de Basra Mu'tezilesindendirler. Özellikle Ebû Hâşim el-Cübbâî sıfat konusunda geliştirdiği hal teorisi ile kelâm tarihinde önemli bir yer edinmiştir. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Şehristânî, s. 78.

[82] Esvâri'ye uyanlardır. Sonra Nazzâm'ın mezhebine geçti " Eğer Allah bir şeyin olmayacağını bilirse, o yüce Allah'ın takdir ettiği bir şey değildir"diyerek sapık görüşler noktasında ona eklemelerde bulundu. Abdülkadir el-Bağdadi, **el-Fark beyne'l fırak** (çev. Ethem Ruhi Fığlalı) Türkiye Diyanet Yayınları, Ankara, 2014, s. 110

[83] Zümer 39/67.

[84] Sinobî, vr. 43a.

[85] Gölcük, s. 234-235.

[86] Sinobî, vr. 43a.

İlim sıfatının hem ezelî hem de hâdis taallukları vardır. İlim sıfatının, hâdis olan şeylere (muhdesât) nispetle “var olacak”[87] şeklinde, ezelilere nispetle “meydana gelme”[88] (vuku‘) itibariyle olan nispeti ezelî taalluk olarak kabul edilmektedir. Onun hâdis olan şeylere “onlar meydana gelmiştir”[89] şeklindeki nispeti ise “hadis taalluk” olarak isimlendirilmektedir. İlim sıfatının, henüz meydana gelmemiş bir şey için: “ O şey meydana gelmiştir”[90] ya da meydana geldikten sonra; “O şey meydana gelecek”[91] şeklinde taalluk etmesi imkansızdır. İmam-ı Azam ’ın *Fıkhu’l-Ekber* adlı eserinde bu konuya dair söyledikleri bunu desteklemektedir. “Allah yok olanı yokluk halinde yok olarak, onu var ettiğinde nasıl var olacağını bilir. Var olanı varlık halinde var olarak bilir. Onun yokluğunun nasıl olacağını da bilir. Allah ayakta duranı kıyam halinde kâim olarak, oturduğunda da ise oturan olarak bilir. Buradaki değişiklik ilim sıfatında değil onun taalluklarında olur.[92]

Dehrîler,[93] Allah’ın ilminin sınırlı olduğunu ve kendi zatını bilemeyeceğini iddia etmektedirler. Mu‘tezile mezhebinin alt kollarından olan Muammeriyye fırkası da Dehrîlerle aynı görüşleri savunmaktadır. Cehmiyye fırkası mensupları ise Allah, meydana gelmeden önce bir şeyi bilemeyeceğini ve O’nun ilminin herhangi bir mahalde bulunmaksızın hâdis olduğunu ileri sürmektedirler. Şîa’nın Şeytâniyye fırkası da buna paralel görüşlere sahiptir. İlk Filozoflar (kudemâ) Allah’ın aslen hiçbir şeyi bilemeyeceğini ifade etmektedirler. Onların büyük çoğunluğu ise Allah’ın cüziyyâtı bilmeyeceğini söylemektedirler.[94]

Müellif, ilim sıfatıyla ilgili yukarıdaki bilgileri verdikten sonra bu fırkaların ilim sıfatına dair ileri sürdükleri görüşlerin doğru olmadığını ima etmektedir.

---

87 باعتبار أنها ستقع
88 باعتبار الوقوع
89 باعتبار أنها واقعة
90 بأنه واقع
91 بأنه سيقع
92 İmam-ı A‘zam, **el- Fıkhu’l-Ekber**, (trc. Mustafa Öz), İFAV Yayınları, İstanbul, 2013, s. 54.
93 Dehriyye, âlemin kıdemini savunan ve yaratıcıyı inkar eden Materyalist felsefî bir akım olarak kabul edilmektedir. Arapçada “mutlak zaman” anlamına gelen “dehr” kelimesinden hareketle bu adı almışlardır. Belirgin şahıslara içinde barındırmasından ziyade inkarcı düşüncelerin ortak adı olarak anılmaktadır. Cahiliye dönemindeki arapların bu gruba dahil olduğu söylenmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, **DİA**, 1994, Cilt: 9, ss. 107-109.
94 Sinobî, vr. 43a-43b.

1.2.1.4. Dördüncüsü ve Beşincisi: Sem‘ ve Basar

Sem‘ işitmek, basar da görmek manasına gelmektedir. Allah her şeyi işiten ve görendir. Bunların zıddı olan sağırlık ve körlük Allah için düşünülemez.[95]

Sinobî, âlimlerin Allah'ın sem‘ ve basar olduğunda görüş birliğine vardıklarını ancak manalarında ihtilaf ettiklerini söylemektedir. Mu‘tezilî âlimler Ka‘bî ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ile filozoflar, sem‘ ve basar sıfatının işitmeye (mesmûât) ve görmeye (mubsârât) konu olan şeyleri bilmekten ibaret olduklarını söylemektedirler. Mu‘tezile ve Kerrâmiyye mezheplerine göre ise, sem‘ ve basar ilim üzerine zaid iki sıfattır. Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğu da bu görüşü kabul etmekle beraber, sem‘ ve basar'ın işitmeye ve görmeye konu olan şeylere taalluk eden ezeli iki sıfat olduklarını söylemektedirler.[96]

Müellif, sem‘ ve basar sıfatlarını işlerken "Allah tam bir idrak sahibidir" diyerek idrak sıfatına da kısaca değinmektedir. Allah'ın idrak etmesi hayal (tahayyül), vehim, bir duyu organının (hassa) tesiri, havanın ulaşması, ışık yansıması ve benzeri şeyler vasıtasıyla gerçekleşmez. Şîa'nın Hişâmiyye kolu bu konuda Ehl-i sünnetin savunduğu görüşlerin tam aksini iddia etmektedir.

Sinobî, "Bu hususlar nakille bize nasıl gelmişse o şekliyle onlara iman ederiz. Bunların insanlardaki gibi herhangi bir alet yardımıyla olmadığını bilir ve keyfiyetine vakıf olmayacağımızı itiraf ederiz," [97] diyerek bu meseleyi fazla detaya girmeden ve nasıllığını sorgulamadan tıpkı selef âlimleri gibi ele almaktadır.

1.2.1.5. Altıncısı: İrade

İrade, dilemek, karar vermek manasına gelmektedir. Allah her şeyi dileyendir. Bunun zıddı olan cebr ve zorunluluk Allah için düşünülemez. İrade sıfatı sadece mümkün olan şeylere taalluk etmektedir. İrade, Tekvînî ve Teşriî olmak üzere iki

[95] Gölcük, ss. 240-241.
[96] Sinobî, vr. 43b.
[97] Sinobî, vr. 43a-43b.

kısma ayrılmaktadır. Tekvînî irade hayır, şer, iyi, kötü her şeyi kapsamaktadır. Teşriî irade ise sadece iyi ve güzel olan şeyleri içine almaktadır.[98]

Sinobî, âlimlerin Allah'ın irade sahibi olduğunda görüş birliğine vardıklarını ancak bu sıfatın manasında ihtilaf ettiklerini söylemektedir. Filozoflar, mükemmel düzen (ekmel nizam) anlayışını göz önünde bulundurarak iradenin Allah'ın ilmiyle aynı olduğunu söylemektedirler. Mu'tezile'nin önde gelenlerinden bir grup iradeyi, Allah'ın fiildeki faydayı bilmesi olarak tarif etmektedir. Neccâr'a göre irade, Allah'ın zorlanan (mükrih) olmamasıdır. Ka'bî iradeyi, Allah'ın kendi fiilindeki faydayı bilmesi ve başkasının fiilini emretmesi olarak tarif etmektedir. Dırâr b. Amr'a göre irade zatın kendisidir. Bu görüş Neccâr'dan da nakledilmektedir.

Basra Mu'tezilesi'nin geneli iradenin, ilim ve kudretten farklı, Allah'ın zatıyla kâim olan hadis bir sıfat olduğu kanaatindedirler. Nazzâm'a göre Allah'ın, fiillerini irade eden olması, ilmine uygun olarak onu var etmesidir. Başkasının fiilini irade eden olması ise onu emretmesi anlamındadır. Bu görüş Hayyâtiyye[99] ve Ka'bî'den de nakledilmektedir.

Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu konudaki genel kanaatine göre irade, Allah'ın zatıyla kâim kudrete konu olan iki şeyden (makdûr) birini, meydana geleceği anda, iki vakitten birine tahsis edilen sıfattır. Müellif, iradenin taallukunda ihtilaf edildiğini söylemekle yetinmekte detaylı bilgi vermemektedir.[100]

İrade ve meşiet kavramları eş anlamlıdır. Kerrâmiyye bunun aksini iddia etmektedir. Onlara göre meşiet kadîm, irade ise hâdistir. Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah'ın bütün var olanların tamamını irade eden, var olmayanları da irade etmeyen olduğunda ittifak etmişlerse de meselenin detaylarında ihtilaf etmişlerdir. Onlardan bir kısmı bu konuda görüş bildirmemiş, sadece bâtılı çağrıştırdığından "Allah, küfrü ve isyanı irade etmez" demenin caiz olmadığını belirtmişlerdir. Aynı şekilde "Allah pislik, maymun ve domuzun yaratıcısıdır" demenin de doğru olmadığını ifade etmektedirler. Oysaki bunların Allah'ın yarattığı canlılar (mahlûk) olduğunda ittifak

---

98 Gölcük, ss. 236-238.

99 Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî'nin hocası, Ebü'l-Hüseyin b. Ebî Amr el-Hayyât'ın takipçileridir. Bağdat Mu'tezile'sine mensuptur. Madûm'un şey olduğu konusunda aşırı görüşlere sahiptir. Cevher ve arazların yokluk durumunda da aynı özellikleri taşıdığını söylemektedir. :Daha geniş bilgi için bk. Şehristânî, s. 77.

100 Sinobî, vr. 43b.

edilmiştir. Aynı şekilde yerdeki ve göklerdeki her şeyin sahibinin Allah olduğunda görüş birliği olmasına rağmen O'nun için "Çocuk ya da eş sahibi" ifadelerini kullanmanın tenzih inancıyla çeliştiğini söylemektedirler. Her ne kadar genel kanaat bu yönde olsa da bir kısım âlimler "Allah'ın küfrü, fıskı ve ma'siyeti irade ettiğini" söylemekte bir beis görmemektedirler. Onlar bunu söylerken, "bunlara ceza vermek" anlamını kastetmektedirler. Sinobî, bu âlimlerin sırf bu görüşlerinden dolayı zor durumda kaldıklarını ve "Küfür, kâfirin kastıdır" dediklerini ancak bunun kendilerine bir fayda sağlamadığını ifade etmektedir. Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre Allah, kendi fiillerinin ve kullarına emrettiği fiillerin tamamını irade edendir. Haricilerden Meymûniyye[101] fırkası da aynı görüşü savunmaktadır.[102]

1.2.1.6. Yedincisi: Kelâm

Kelâm, konuşmak demektir. Allah mütekellimdir. Bunun zıddı olan konuşamama Allah için düşünülemez. Allah bu sıfatına binaen peygamberler göndermiş, kitaplar indirmiştir.[103]

Sinobî, âlimlerin Allah'ın mütekellim olduğunda görüş birliğine vardıklarını ancak bunun manasında ihtilaf ettiklerini söylemektedir. Hanbeliler'e göre kelâm, harflerden ibarettir. Allah'ın zatıyla kâim ve ezelidir. Hanbeliler, kıdem konusunda çok ileri gitmişlerdir. O kadar ki ya inatlarından ya da cehaletlerinden mushaftan ziyade mushafın cilt ve kılıfının dahi kadîm olduğunu iddia etmişlerdir. Kerrâmiyye, kelâm'ın harflerden oluştuğunu, hâdis ve Allah'ın zatıyla kâim olduğunu söylemektedir. Mu'tezile, kelâm'ın harflerden oluştuğunu, hâdis olduğunu ancak Allah'ın zatıyla değil Levh-i mahfuz, Cibril, nebî gibi başka zatlarla kâim olduğunu ifade etmektedir. Onlara göre Allah'ın mütekellim olması demek, bu manaları mahallinde yaratması anlamındadır.[104]

---

[101] Meymûn b. Hâlid'in mensuplarıdır. İstitaatın fiillden önce olduğu, Allah'ın şerri irade etmediği, kulların işlediği günahlarda Allah'ın yaratmasının olmadığı ve benzeri konularda farklı görüşler ileri sürmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Şehristânî, s. 119.
[102] Sinobî, vr. 44a.
[103] Gölcük, s. 241.
[104] Sinobî, vr. 44a.

Sünnî âlimler ise kelâm'ı, kadîm, Allah'ın zatıyla kâim, içsel (batınî) afetler ve konuşmamadan (sukût) münezzeh olan, harf ve ses cinsinden olmayan bir sıfat şeklinde tarif etmektedirler. Bu mana, Kelâm-ı nefsî olarak da isimlendirilmektedir. Kelâm sıfatı tek olmakla beraber taalluklarına göre beş kısma ayrılmaktadır. Bunlar, haber, emir, nehiy, istifham ve nidadır. Bazı düşünürler bu beş kısmın da ezeli olduğunu söylemişlerdir. Kelâmın, haberden ibaret olduğunu diğer dördünün buna hamledildiğini söyleyenler de bulunmaktadır.

Kelâmullah lafzı, Allah'ın zatıyla kâim olan kelâm nefsî için kullanıldığı gibi iştirak, hakikat veya mecaz yoluyla bir araya getirilen (müellef nazm) için de kullanılmaktadır. Sinobî bu ifadelerle lafzî kelâmı kastetmektedir. Lafzî kelâm mushaflarda yazılan, dillerde okunan, kulaklarla işitilen, kalplerde korunan, Hz. Peygamber'e indirilen, kısa ve özlü (muciz) ve kendisiyle meydan okunandır. "Kur'an, Allah'ın yaratılmamış kelâmıdır", sözünde olduğu gibi Kur'an lafzı hem nefsî hem de lafzî kelâm için kullanılmaktadır.[105]

Kelâm sıfatı konusundaki tartışmalardan biri de nefsî kelâm'ın işitilip işitilemeyeceği meselesidir. Bu tartışma sadece Ehl-i Sünnet mezhepleri olan Eş'arî ve Matüridî mezhepleri arasında cereyan etmektedir. Başta Mu'tezile olmak üzere diğer fırkalar, kelâm sıfatı hakkında farklı görüşler benimsediklerinden kelâm-ı nefsî'yi kabul etmemektedirler.

Genel olarak Matüridî âlimler kelâm-ı' nefsi'nin duyulamayacağını, Eş'arîler ise duyulabileceğini savunmaktadırlar. Bu tartışma Hz. Mûsâ'nın Tûr dağında duyduğu sesin neliği etrafında cereyan etmektedir. Sinobî de buna dikkat çekmektedir. Eş'ariyye mezhebine göre kelâm-ı nefsî işitilebilir. Hz. Mûsâ'nın duyduğu ses harf ve sesten soyutlanmış nefsî kelâmdır. Bu, tıpkı nicelik (kemiyyet) ve nitelik (keyfiyyet) olmaksızın Allah'ın görülmesi gibidir. İsferâyînî ve Mâtürîdî bunu reddederek, kadîm olan kelâm-ı nefsî'nin duyulmasının mümkün olmadığını, Hz. Mûsâ'nın duyduğu sesin, kelâm-ı nefsî değil ona delalet eden başka bir ses olduğunu söylemektedirler.[106]

Bu konuda âlimler arasında tartışılan bir başka mesele de Kur'an lafzının kapsam alanı ile ilgilidir. Bazı muhakkikler Kur'an lafzının, nazm ve mananın

---

[105] Sinobî, vr. 44a.
[106] Sinobî, vr. 44a.

toplamının ismi olduğunu, bu ismin de kadîm, Allah'ın zatıyla kâim olup, cüzlerden oluşmadığını ifade etmektedirler. Sinobî, tertibin herhangi bir aletin yardımı olmaksızın telaffuzda olacağını söylemenin, daha doğru olduğunu belirtmektedir. Bazı müteahhir alimler de bu görüşü kabul etmiş ve hatta Eş'arî'nin görüşünün de buna yakın olduğunu söylemişlerdir. *Fıkh-ı Ekber* de işaret ettiği üzere İmam-ı Azam da bu görüşü benimsemiştir.[107]

1.2.1.7. Sekizinci: Tekvîn

Tekvîn, var etmek demektir. Bunun sübûtî sıfatlardan olup olmadığı tartışma konusudur. Matüridîler tekvînin, ilim, irade ve diğerleri gibi kadîm bir sıfat olduğunu söylerken, Eş'arîler hâdis olduğunu söylemektedirler. Tekvîn de kudret sıfatı gibi mümkünlere taalluk etmektedir.[108]

Sinobî, âlimlerin Allah'ın yaratıcı (Hâlik) olduğunda görüş birliğine vardıklarını ancak bunun manasında ihtilaf ettiklerini söylemektedir. Eş'arîler'e göre, tekvîn sıfatı, kudretin iradeye uygun olarak etki etmesinden ibarettir. Matüridîler'in çoğunluğuna göre tekvîn, Allah'ın zatıyla kâim, kadîm, yaratmaya konu olan şeylere (makdûrat) taalluk ettiğinde onlara etki eden bir sıfattır. Bu taalluk ezelde değil, makdûrât'ın var olma anında meydana gelmektedir. Tekvîn'in taallukları hâdistir. Huzeyliyye,[109] tekvîn sıfatının Allah'ın zatıyla kâim olmadığını iddia ederek; "Her cismin tekvîni kendisiyle kâimdir" demektedir. Onların bu iddiaları hüdûsu gerektireceğinden reddedilmektedir. Matüridîler'e göre tekvîn, bütün var olanların tamamını (kâinat) kapsamaktadır.[110]

Kudretin kapsamı konusunda farklı görüşler ileri sürenler tekvînin kapsamı konusunda da farklı görüşler belirtmişlerdir. Mu'tezile'nin Muammeriyye fırkası, Allah'ın cisimler dışında hiçbir şey yaratmadığını iddia etmektedirler. Şîa'nın

---

[107] Sinobî, vr. 44b.
[108] Gölcük, s. 239.
[109] Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a nispet edilen fırkadır. Allah'ın sıfatlarının O'nun zatları olduğunu söylemektedir. Cennet ve Cehennemin sonlu olduğunu iddia etmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Şehristânî, ss. 61-62.
[110] Sinobî, vr. 44b.

Mufavviza[111] fırkası ise, Allah'ın Hz. Muhammed'i yaratıp, dünyayı yaratma işini ona bıraktığını, Dünya'nın ve içindekilerin yaratıcısının Hz. Muhammed olduğunu belirtmektedirler. Bir kısmı da Dünya'yı yaratma görevinin Hz. Muhammed'e değil, Hz. Ali'ye verildiğini savunmaktadır. Allah bunlardan münezzehtir.[112]

Allah'ın sıfatları yaratılmışların sıfatlarından farklıdır. Bu ikisi arasında ifade birliğinden (lafzi iştirak) başka bir ilişki bulunmamaktadır. Allah'ın sıfatları kadîmdir, Allah'ın bu sıfatlarla nitelenmesi gereklidir. Sıfatlar ne zatın aynısı ne de gayrısıdır. İmam-ı A'zam: "Her kim Allah'ın sıfatları hakkında onlar yaratılmıştır veya hâdistir" derse, bu konuda tevakkuf ederse ya da şüphe duyarsa o kişi kafir olur." demektedir.[113]

1.2.2. İkinci Makam: Ashabımızın Bir Kısmının Kabul Ettiği Sıfatlar

Müellif bu başlık altında kıdem, bekâ, yed, istivâ gibi sıfatları konu edinmektedir. Kıdem ve bekâ genel olarak tenzihî sıfatlar başlığı altında diğerleri ise müteşâbih sıfatlar bahsinde ele alınmaktadır. Ancak müellif bu sıfatları, selbî veya haberî şeklinde bir ayrıma tabi tutmadan bu başlık altında incelemektedir. Sinobî burada on tane sıfattan bahsetmektedir.

1.2.2.1.Birincisi: Bekâ

Âlimler, Allah'ın bâkî olduğunda ittifak etmiş ancak bekânın sübûtî sıfatlardan olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Eş'arî ve onu takip edenler ile Bağdat Mu'tezilesi'nin çoğunluğu, bekâ sıfatının varlık üzerine (vücûd) zaid vücûdî bir sıfat olduğunu ve zikredilen sıfatlardan farklı olduğunu söylemektedirler. Bâkillânî, Cüveynî, İmam Râzî ve Basra Mu'tezilesi'nin geneli bekâ sıfatının varlık üzerine zaid bir durum olmadığını ikinci zamanda varlığın aynısı olduğunu iddia etmektedirler.[114]

---

[111] Âmidî bu fırkanın yukarıda iddia edilen görüşleri savunduklarını söylemektedir. Ancak kurucusu veya takipçileri hakkında bilgi vermemektedir. Daha geniş bilgi için bk. Âmidî, Cilt: 5, s. 60.
[112] Sinobî, vr. 44b.
[113] İmam-ı A'zam, **el-Fıkhu'l-Ekber**, s. 53.
[114] Sinobî, vr. 44b.

1.2.2.2.İkincisi: Kıdem

Âlimler, Allah'ın kadîm olduğunda ittifak etmiş ancak kıdemin sübûtî sıfatlardan olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Eş'arî âlimlerden İbn Sa'd, kıdem'in Allah'ın diğer sıfatları gibi zatıyla kâim olan hakiki bir sıfat olduğunu söylemektedir. Âlimlerin çoğunluğuna göre ise kıdem, Allah'ın üzerinden yokluğun geçmemesi manasına gelmektedir.

1.2.2.3.Üçüncüsü: İstivâ

Sinobî, Allah'ın "Rahman arşa istiva etti"[115] ayetinde kendini bu sıfatla vasıflandırdığını söylemektedir. İstivanın hakikî manasının Allah için kullanılması tenzihe aykırı görüldüğünden âlimler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Çoğunluk istivâ sıfatının hâkim olma (istîlâ) manasında olduğunu ve kudret sıfatına irca edilmesi gerektiği kanaatindedir. İstivâ'nın hükmetmek anlamına geldiği konusunda kullanılan en meşhur delil: "Amr, Irak'ı savaşmadan ve kılıç kullanmadan hakimiyetine aldı" manasına gelen beyittir.[116] İstivâ'nın, "Semaya yöneldi"[117] ayetinde olduğu gibi yönelmek (kast) manasında olduğu söylenmekte ve irade sıfatıyla ilişkilendirilmektedir. Ancak bu görüş zayıf kabul edilmektedir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den nakledilen bir görüşe göre istivâ, cisimlerdekinden farklı olarak diğer sıfatlar üzerine zaid bir sıfattır.

Müellif diğer müteşâbihât konularında olduğu gibi bunda da tevakkuf etmenin daha doğru olacağını ifade etmektedir.[118]

---

115 Tahâ, 20/5
116 "قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودمّ مهر"
117 Fussilet, 41/11
118 Sinobî, vr. 45a.

1.2.2.4. Dördüncüsü: Vech

“Rabbinin zatı (veçhi) bâkî kalacaktır”[119] ve “O’nun zatı (veçhi) hariç her şey yok olacaktır.”[120] ayetlerinde Allah kendini bu sıfatla vasıflandırmaktadır. Vech’in hakikî manasının Allah için kullanılması tenzihe aykırı görüldüğünden âlimler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Eş‘arî, İsferâyînî ve selef âlimleri Vech’in, organ manası olmaksızın daha önce geçen sıfatlar gibi sübûtî bir sıfat olduğu kanaatindedirler. Bâkillânî Vech’in varlıktan (vücûd) ibaret olduğunu söylemektedir. Bazı fazilet sahibi kişilere göre ise vech lafzı zattan mecazdır. Müellif, bu görüşün daha doğru olduğunu söylemektedir.[121]

1.2.2.5. Beşincisi: Yed

Allah’ın şeytana hitaben: “Ellerimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir”[122] ve “Allah’ın eli onların üzerindedir”[123] vb. ayetlerinde yed kelimesi Allah’a izafe edilmektedir. Yed’in hakikî manasının Allah için kullanılması tenzihe aykırı görüldüğünden âlimler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Eş‘arî’ye göre yed sıfatı, tıpkı diğer sıfatlar gibi zat üzerine zaid sübûtî bir sıfat olup, insanın bir organı olan el gibi değerlendirilemez. Selef âlimleri de bu görüşe katılmaktadırlar. Bâkillânî de bu görüşe meyletmiştir. Matüridî âlimlerinin çoğunluğu ise bu iki ayette geçen yed ifadesinin kudretten mecaz olduğunu söylemektedirler. Mu‘tezile ise yed kelimesinin kâdiriyyet halinden mecaz olduğunu iddia etmektedir. Onlardan bunun nimetten mecaz olduğunu savunanlar da bulunmaktadır.[124]

---

[119] Rahman, 55/27.
[120] Kasas, 28/88.
[121] Sinobî, vr. 45a.
[122] Sa‘d, 38/75.
[123] Fetih, 48/10.
[124] Sinobî, vr. 45a.

1.2.2.6. Altıncısı: Ayn

"Gözetimimizde yüzüyordu"[125] ayetinde Allah kendini bu sıfatla vasıflandırmaktadır. Ayn'ın hakikî manasının Allah için kullanılması tenzihe aykırı görüldüğünden âlimler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Eş'arî, bazı yerde göz ifadesinin zaid bir sıfat olduğunu bazı yerlerde de basar ya da hıfzdan ibaret olduğunu söylemektedir. Bu kelimenin gözler (e'yun) şeklinde çoğul sığasında kullanılması övgü içindir.

1.2.2.7. Yedincisi: Cenb

"Nefis der ki yazıklar olsun Allah'ın yanındaki aşırılıklarıma"[126] ayetinde Allah kendini bu sıfatla vasıflandırmaktadır. Cenb'in hakikî manasının Allah için kullanılması tenzihe aykırı görüldüğünden âlimler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Bir kısım âlimler onun tıpkı daha önceki sıfatlar gibi bir sıfat olduğunu söylemektedirler.

"Allah'ın cenbi" ifadesinin "Allah'ın emri" anlamına geldiği de ifade edilmektedir. Şu şiir buna delil olarak zikredilmektedir. "Aşığın yanı (cenbi) konusunda Allah'tan korkmaz mısın? Onun (aşık) sıcacık bir ciğeri ve parıldayan bir gözü vardır" Cenb (yan) kelimesiyle cenâb anlamının kastedildiği de söylenmektedir. "Onun yanına (cenabına) sığındı sözü "onun katına ve haremine sığındı" anlamına gelmektedir.

1.2.2.8. Sekizincisi: Kadem

Hz. Peygamber bir hadislerinde şöyle buyurdu "Cehennem daha yok mu diye sorar durur. Allah ayağını onun üstüne koyar ve cehennem: "İzzetine yemin olsun yeter yeter der."[127] Bu hadiste geçen ayak (kadem) ibaresinden ne kastedildiği konusunda ihtilaf edilmiştir. Bazı düşünürler bunun sıfat olduğunu ifade etmektedir.

---

[125] Kamer, 54/14.
[126] Zümer, 39/56.
[127] **Sahîh-i Buhârî**, 3/1346 (6661).

Bazıları da bu isimle anılan bir grup olduğunu belirtmektedir. Kadem'in Allah'ın ayağı değil de yaratılmışlardan birinin ayağı olduğu ve Allah'ı övmek maksadıyla O'na izafe edildiğini iddia edenler de bulunmaktadır. Ayağını koymaktan kastın sakinleştirmek olduğunu da söylenmektedir. Bir gurup âlim ise, daha sahih olan rivayette bu ibarenin "Kaf harfinin kesresi" ile yani kadem değil de kıdem şeklinde rivayet olunduğunu, bu durumda mananın "Allah'ın kadîm ilminde bulunan kafirler" şeklinde olacağını savunmaktadırlar. Aynı şekilde bunun "kaf harfinin fethası" yani kadem şeklinde okunmasıyla da aynı mananın ifade edilebileceği de söylenmektedir.[128]

1.2.2.9. Dokuzuncusu: İsba'

Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Ademoğlunun kalbi Allah'ın parmaklarının arasındadır…"[129] bir grup âlim bunun sıfat olduğu görüşündedir. Bazısı da: "Filanca kişi filancanın parmakları arasındadır." cümlesinde olduğu gibi kemal manada tasarrufu ifade etmek için temsili olarak söylendiğini ifade etmektedir. Bundan kastın "eser/etki" olduğunu söylenmektedir. Bu durumda anlamı: "Rahmanın eserleriden iki eserin arasındadır. Bu eserler, Tevfik ve Hizlândır. Allah'ın tevfik verdiği iyi işlerle, hizlânda bıraktığı da kötü işlerle meşgul olur.

1.2.2.10. Onuncusu: Yemîn

"Gökler Allah'ın sağ elinde dürülüdür."[130] ayetinde, Allah kendisini bu lafızla vasıflandırmaktadır. Bundan kastın sıfat olduğu söylendiği gibi tam bir kudretin kastedildiği de söylenmektedir.

Sinobî, İmam-ı Azam 'ın, *Fıkhu'l-Ekber* kitabında burada zikredilenlerin dışında başka sıfatlardan da bahsettiğini söylemektedir. Bunlar, nefs, gazap, rıza, kaza ve kaderdir. Ancak İmam-ı Azam bunların keyfiyyeti hususunda istiva, vech, yed, ayn, cenb, kadem, isba' ve yemîn gibi daha önce zikredilen müteşâbihât sıfatlardaki genel

---

[128] Sinobî, vr. 45b.
[129] **Sahîh-i Müslim**, Dârü'l-Hadîs, Kahire, ty., 1/172 (182).
[130] Zümer, 39/67.

hüküm üzere “bilâ keyf” diyerek görüş bildirmemektedir. Bir kısım ulema ise nefsin zattan ya da vücuttan, gazabın, intikam isteğinden, rızanın sevap vermekten ibaret olduğunu söylemektedir.[131]

Eş’arîler kazanın, ezelde eşya ile taalluk eden iradeden ibaret olduğunu, kaderin ise kazanın gerçekleşmesi olduğunu bu ikisinin de tekvîn ve irade sıfatına irca edildiğini söylemektedirler. Kazanın “Bütün yaratılmışların apaçık bir kitapta genel olarak” bulunmasından ibaret olduğunu, kaderin de “Levh-i mahfuzdakine muvafık şartların meydana gelmesinden sonra ayrıntılı olarak dış dünyada meydana gelmesinden” ibaret olduğunu belirtmektedirler.[132]

1.3. ÜÇÜNCÜ MATLAB ALLAH’IN ZATI ve SIFATLARIYLA İLGİLİ MESELELER

Müellif, bu başlık altında kelâm ilminde en çok tartışılagelen meselelerden olan Allah’ın görülmesi ile hem Ehl-i Sünnet ile diğer mezhepler hem de Ehl-i sünnete mensup olan mezhepler arasındaki ayrımı net bir şekilde ortaya koyan insan fiilleri konusunu ele almaktadır. Bu konuyla ilintili olarak hüsün-kubuh ve güç yetirilemeyen şey konusundaki farklılıklara da değinmektedir. Son olarak Kur’an’da açıkça geçen ancak âlimler tarafından tevil edilen bazı kavramları ele almaktadır.

1.3.1. Birinci Makam: Allah’ın Görülmesi (Rü’yetullah)

Kelâm tarihinde Allah’ın görülemeyeceği ilk defa Cehmiyye mezhebinin kurucusu Cehm b. Savfân tarafından ortaya atılmıştır. Cehm, Allah’ın sadece fiilleri görülebilir diyerek O’nun görülmesini inkâr etmiştir.[133] Daha sonra Mu‘tezile de aynı fikirleri savunmuştur. Selef âlimleri ve onların devamı olan Ehl-i Sünnet mezhepleri ise Allah’ın görülmesinin mümkün olduğunu söylemektedir. Her iki grupta kendi görüşlerini naklî ve aklî delillerle desteklemektedir. Allah’ın görülmesini kabul

---

[131] Sinobî, vr. 45b.
[132] Sinobî, vr. 45b.
[133] Orhan Ş. Koloğlu, **Kelam Tarihine Giriş**, s. 61.

edenler kendi aralarında, Allah'ın dünya ve ahirette görülmesinin aklen mümkün olduğunda ittifak etseler de dünyada görülmesinin dinen mümkün olup olmadığında ihtilaf etmişlerdir. Aynı şekilde Allah'ın rüyada görülüp görülemeyeceği meselesinde de görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bir kısım ulema bunların mümkün olduğunu söylerken bir kısmı da mümkün olmadığı görüşündedir.

Sinobî de tüm bu meselelere az da olsa temas etmektedir. Konuya doğrudan sünnî âlimlerin Allah'ın görülmesinde delil olarak kullandıkları ayetle başlayarak, "Rabbine bakan yüzler vardır"[134] ayeti ile Hz. Peygamber'in "Rabbinizi göreceksiniz…"[135] hadisini zikretmektedir. Bu konuya dair bir başka delil olarak İbn Mesut'tan gelen bir rivayeti nakletmektedir. İbn Mesut'a "Miraç gecesi Hz. Peygamber rabbini gördü mü" diye sorulduğunu, onun da: "Evet" dediğini belirtmektedir.[136]

Ehl-i hakk'a göre Allah'ın dünyada gözle görülmesi mümkündür. Ancak görme olayı dünyada değil ahirette gerçekleşecektir. Müminler cennette kendi gözleriyle rablerini göreceklerdir. Görme olayı bizim bir mekânda, yönde, karşılıklı olarak, arada belli bir mesafe ve ışık vasıtasıyla cisimleri gördüğümüz gibi gerçekleşmeyecektir. Çünkü bunlar cisimlerin özellikleridir. Allah ise bunlardan münezzehtir.

Mu'tezile, Neccâriyye ve Cehmiyye şahidden gaibe kıyas yaparak, Allah'ın görülmesini inkâr etmektedirler. Mücessime ve müşebbihe fırkaları her ne kadar Allah'ın görülmesini inkâr etmese de görmenin nasıllığı hususunda Ehl-i hakk'a muhalefet etmektedir.[137] Onlara göre bir mekan ve yönde bulunmayan şey ne var olabilir ne de görülebilir. Bundan ötürü onlar, Allah'ın cisim olduğuna ve bir yönde bulunduğuna inanmaktadırlar.[138]

Allah'ın görülmesi konusunda görüş birliğine varan Ehl-i Sünnet âlimleri Allah'ın rüyada görülüp görülmeyeceği meselesinde ihtilaf ederek farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazı âlimler Allah'ın rüyada görülmesinin mümkün olduğunu

---

[134] Kıyame, 75/23.
[135] **Sahîh-i Buhârî**, 1/154 (806).
[136] Sinobî, vr. 46a.
[137] Sinobî, vr. 46a.
[138] Cürcânî, Cilt:3, s. 188.

söylemektedirler. Semerkant âlimlerinin çoğunluğu ise bunun mümkün olmadığını savunmaktadırlar. Hatta Matüridî: "Her kim bunu caiz görürse o putlara tapmaktan daha kötü bir şey yapmış olur" demektedir. Buhara'nın muhakkik âlimleri de bu görüştedirler.[139]

Müellif, Allah'ın görülmesi meselesinde hak olan görüşü şu şekilde ortaya koymaktadır. Rü'yet meçhul değildir. Keyfiyeti ise akılla kavranamaz. Bu konuda soru sormak bidattir. Daha önce dikkat çekildiği üzere bu ve benzeri birçok konuda takınılması gereken tutum budur.

Sinobî, bu konudaki sözlerini, Allah'a ve Hz. Peygamberin O'ndan getirdiklerine, Allah'ın sevdiği ve razı olduğu şekliye iman ettiğini söyleyerek ve "Rabbimiz iman ettikten sonra kalplerimizi kaydırma"[140] ayetini zikrederek bitirmektedir. Burada açıkça hissedildiği üzere Sinobî, bu meselede selef âlimlerinin yöntemini tercih etmektedir. Daha önce konusu geçen sıfat meselesinde de buna yakın bir tutum sergilediğini ifade etmiştik.

1.3.2. İkinci Makam: Efâl-i İbâd/Kulların Fiilleri Meselesi

İnsan fiilleri meselesi, kelâm ilminde kaza-kader ve insanın özgürlüğü bağlamında ele alınmaktadır. İlk dönemden itibaren kelâm literatürüne giren ve her dönem canlılığını sürdüren bu konu, özellikle Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında önemli tartışmaların yapıldığı bir meseledir. Sadece Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile gibi farklı paradigmalara sahip fırkalar arasında değil, aynı çatı altında bulunan mezhepler dahi bu meselenin ayrıntılarında farklı görüşler ileri sürmektedir. Bu bağlamda konunun esasını oluşturan ve görüşlerin farklılaşmasına sebep olan soru "Kulun fiillerinde bir girdi (medhal) olup olmadığıdır? Sinobî de meseleye bu soruya atıf yaparak başlamaktadır. Kelâm âlimlerinin kulun fiilinde bir dahli olup olmadığı konusunda ihtilaf ettiklerini söyleyerek bu konuda ileri sürülen farklı görüşleri zikretmektedir.[141]

---

139 Sinobî, vr. 46ab.
140 Ali İmran, 3/8.
141 Sinobî, vr. 46a.

Cebriyye, kulun fiilinde herhangi bir dahlinin olmadığını iddia etmektedir. Onlara göre kulun hareketi cansız varlıkların (cemadat) hareketi gibidir. Kulun fiilde bulunmak için herhangi bir kudreti, yönelişi (kast) ya da seçimi (ihtiyar) yoktur. Bunun batıl olduğu aşikardır.

Mu'tezile ise, Cebriyye'nin aksine kulun fiillerinde dahli olduğunu ve fiillerini kendisinin meydana getirdiğini söylemektedir. Allah ihtiyar yolu (zorunlu olmaksızın) ile kula fiillerini meydana getirmesini sağlayan kudreti vermektedir.

Ehl-i Sünnet âlimleri, bu konuda ifrat ve tefrite kaçtıklarını söyledikleri Cebriyye ve Mu'tezile arasında bir yol tutmaya çalışmaktadırlar. Ancak onlar da bu meselede tek bir görüş etrafında birleşememekte, farklı görüşler ileri sürmektedirler.

Cüveynî, kulun filinin Allah'ın onda yarattığı bir kudretle meydana geldiğini söylemektedir. Bu görüş onun mensubu olduğu Ehl-i sünnetin genel kabulüyle uyumludur. Ancak onun, Allah'ın kulda bu kudreti zorunluluk (icab) yoluyla yarattığını söylediği iddia edilmektedir. Bir başka ifadeyle Cüveynî, Allah'ın kulun fiilini meydana getirebilmesi için gerekli olan gücü ona verme konusunda iradesinin olmadığını, bunu zorunlu olarak yaptığını ifade etmektedir. Bu ise Ehl-i Sünnetin kabul edebileceği bir görüş değildir. Çünkü burada Allah'ın fâil-i muhtâr oluşuna aykırı bir durum söz konusudur. Mu'tezilî âlimlerden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve filozoflar da bu görüşü benimsemektedirler. Onların bu görüşü kabul etmelerinde herhangi bir çelişki yoktur. Zira onlar aslah ya da sudur meselesinde olduğu gibi Allah'ın bir şeyleri zorunlu olarak yapmasında bir sakınca görmemektedirler.[142]

İsferâyînî'ye göre kulun fiili, iki kudretin toplamı ile (Mecmûu'l-Kudrateyn) meydana gelmektedir. Neccâr da bu görüşe katılmaktadır. Bâkillânî'ye göre fiilin kendisi (zatı) Allah'ın kudretiyle, iyi (taat) veya kötü (masiyet) olması gibi vasfı ise kulun kudreti ile meydana gelmektedir.

Eş'ariler'e göre, kulun ve tüm fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Bununla beraber kulun fiillerinin tamamında olmasa da bir kısmında irade ve kudretinin tesiri bulunmaktadır. Kul, fiile yöneldiğinde Allah, o fiili meydana getirecek gücü yaratma konusunda muhayyerdir. Diğer bir ifadeyle kul bir fiil yapmak istediği ve fiile yöneldiği vakit, Allah isterse o fiili meydana getirecek gücü ona verebilir. Ancak

---

[142] Sinobî, vr. 46a.

vermemesi de mümkündür. Çünkü Allah, kula bu gücü vermek zorunda değildir. Kul, Allah'ın kendisine verdiği bu gücü fiil için sarf eder ve onu meydana getirmeye yönelirse (kesb), kulun bu yönelişinin peşi sıra Allah o fiili yaratır. Eş'arîler'in "Allah hâlik, kul kâsibdir" sözleriyle kastettikleri şey budur. Kul seçme hakkına (Muhayyer) sahiptir. Bu sebeple kötü fiillerinden dolayı yerilmeyi ve cezayı, iyi fiillerinden ötürü de övülme ve sevabı hak etmektedir. Kulun fiillerinden güzel olanlar Allah'ın ilmi, kazası, kaderi ve rızası ile meydana gelmektedir. Kötü olanlar ise, Allah'ın ilmi, kazası ve kaderiyle meydana gelmektedir. Ancak Allah'ın bu fiile rızası yoktur.[143]

1.3.2.1. Hüsün-Kubuh

İyilik, güzellik anlamına gelen hüsün ile kötülük, çirkinlik anlamına gelen kubuh kavramlarının, kelâm ilminde terim olarak hangi manayı ifade ettikleri ve bu manaların akılla mı yoksa nakille mi bilinebileceği gibi konularda ihtilaf edilmiştir.

Sinobî, hüsün ve kubuhun birçok manasının olduğunu söylemektedir. Ancak bunların hepsine değinmeyip üç tanesini zikretmekle yetinmektedir. Bunlardan ilki, bir şeyin insanın tabiata uygun olması ya da olmamasıdır. İkincisi, yetkinlik veya eksiklik sıfatıdır. Üçüncüsü ise, bir şeyin dünyada övgü, ahirette sevap olması ya da dünyada yergi, ahirette ceza olmasıdır. Müellif, ilk iki manadaki hüsün ve kubuh'un akılla bilinebileceği konusunda ittifak edildiğini söylemektedir. Tartışmaya konu olan ise üçüncü manadır. Eş'arî, bu manadaki hüsün ve kubuhun akılla değil şeriatle bilinebileceğini söylemektedir. Şeriat gelmeden önce fiillerde güzellik ya da çirkinlik vasfı bulunmaz. Eş'arîler bu konuda aklın yerinin olmadığını, esas olanın nass olduğunu ısrarla vurgulamaktadırlar. Hatta onlara göre "Allah'ın güzel gördüğü şeye çirkin, çirkin gördüğü şeye de güzel demesi" bir çelişki değildir. Bunu "nesh" meselesini örnek göstererek açıklamaktadırlar. Allah'ın kendi indirdiği ayetlerinden bazılarının hükmünü kaldırıp, yerine yeni bir hüküm koyması mümkün olduğu gibi bu da mümkündür.[144]

---

[143] Sinobî, vr. 46b.
[144] Sinobî, vr. 46b.

Mu‘tezile’ye göre fiiller zatları gereği iyi ya da kötüdürler. Bu sebeple eşyanın güzel veya çirkin olmasında hüküm verecek olan akıldır. Şeriat ise sadece fiillerin zatında bulunan iyilik ve kötülüğü açıklamaktadır. Eş‘arîler’in iddia ettiği gibi “Allah’ın güzel gördüğü şeye çirkin, çirkin gördüğü şeye de güzel demesi” doğru değildir.

Allah’ın, çocukların ve hayvanların fiilleri ile güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutma meselesi de bu konunun bir uzantısı olarak ele alınmaktadır.

Müellif, Allah’ın fiillerinin güzel olduğunda ittifak edildiğini söylemektedir. Hayvanların fiilleri ise ittifakla güzellik ya da çirkinlikle vasıflanmaz. Çocukların fiilleri konusunda ihtilaf edildiğini söylemekte ancak ayrıntıya girmemektedir.

Allah’ın, kullarını güç yetiremeyecekleri şeyle sorumlu tutmayacağı hususunda icma bulunmaktadır. Ancak bunun aklen mümkün olup olmayacağında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Mu‘tezile bunun aklen mümkün olmadığı görüşünü savunmaktadır. Onlar iyi ve kötünün akılla bileneceğini söylemektedirler. Kulun güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutulmasının çirkin olduğu aklen aşikardır. Eş’arî, Allah’tan kötü bir şey sadır olmayacağını söyleyerek bunun mümkün olduğunu ifade etmektedir.[145]

Müellif, Allah’ın, kullarını güç yetiremeyecekleri şeyle sorumlu tutup tutmayacağı meselesine değindikten sonra güç yetirilemeyen şeylerin kısımları hakkında bilgi vermektedir. Buna göre güç yetirilemeyen şeyler üç kısımdır.

Birincisi: Ya gerçekleşmeyeceği (adem-i vukuu) Allah’ın ilminde sabit olduğundan meydana gelmesi mümkün olmayan fiillerdir. Ebu Cehl’in imanı buna örnek olarak verilebilir. Onun iman etmesi kendi zatında mümkün ise de Allah, bunun olmayacağını ezelî ilmi ile bilmektedir. Ya da Allah’ın iradesi yokluğuna taalluk etmesi veya olmayacağını haber vermesinden dolayı meydana gelmesi imkansız olan fiillerdir. Bu tür fiillerle kulu sorumlu tutmak caizdir. Hatta kullar bununla sorumlu tutulmuştur. Aksi taktirde emre karşı gelenin günahkâr sayılması abesle iştigal olurdu. Kafirlerin imanla sorumlu tutulmaları da kulların bununla sorumlu tutulduklarının başka bir delilidir.[146]

---

[145] Sinobî, vr. 46b.
[146] Cürcânî, Cilt: 3, s. 346.

İkincisi, hâdis kudretin kendisine âdeten taalluk etmemesinden dolayı meydana gelmesi imkansız olan fiildir. İnsanın Cisimlerin yaratılması, havada uçma gibi fiiller bunlara örnek olarak verilebilir. Bu tür fiillerle insanın sorumlu tutulmasında ihtilaf edilmiştir. Eş‘arîler bunun mümkün olduğunu ancak meydana gelmediğini (vaki olmadığını) söylemektedirler. Mu‘tezile ise bunun mümkün olmadığını söylemektedir.

Üçüncüsü, zatı gereği meydana gelmesi imkansız olan fiildir. İki zıddın aynı mekanda bir araya gelmesi (içtima-u zıddeyn) buna örnek olarak verilebilir. İnsanın bu tür fiillerle sorumlu tutulup tutulamayacağı onun tasavvur edilmesine bağlıdır. Diğer bir ifadeyle iki zıddın bir arada bulunabileceğine cevaz verenler onunla sorumlu tutulmaya da cevaz vermektedirler. Bunun mümkün olmadığını söyleyenler ise insanın bu tür fiillerle sorumlu olmadığını ifade etmektedirler. [147]

1.3.3. Üçüncü Makam: Kur’an’da Açıkça Zikredilen ve Tevil Edilen Meseleler

Müellif bu başlık altında Kur’an’da açıkça zikredildiği halde âlimler tarafından tevil edilen bazı kavramlara değinmektedir. Bu bağlamda tab‘, hatm, tevfîk, hidayet, ecel, rızık gibi konulara temas etmektedir. Bu kavramları dört kısma ayırarak incelemektedir.

1.3.3.1.Birincisi: Tab‘, Hatm, Ekinne ve Ekfâl

Bu kelimeler sözlükte mühürleme, perde ve kilit anlamına gelmektedir. Ehl-i hakka göre bunlar, kalpte dalaleti yaratmaktan ibarettir. Mu‘tezile ise, bunları farklı şekillerde tevil etmektedir.

Birinci tevil, onların mahtûm, metbû‘ ve me‘cûl diğer bir ifadeyle mühürlenmiş, damgalanmış, kilitlenmiş olarak isimlendirmesidir. “Allah’ın kulları olan melekleri dişi yaptılar.”[148] Ayetini buna örnek vermektedirler. Buna göre ayetin manası, melekleri dişi olarak isimlendirmeleri ve dişilikle nitelemeleridir.

---

[147] Sinobî, vr. 46b-47a.
[148] Zuhruf 43/19

İkinci tevil, meleklerin anlayabilecekleri ve müminle kâfirin arasını ayrıştırabilecekleri alametlerle onları damgalamasıdır.

Üçüncü tevil, Allah'ın onları iyiliğe yaklaştıracak lütuftan men etmesidir.

Dördüncü tevil, amellerin kabul olması için gerekli olan ihlastan onları men etmesidir. Bu kişiler imanın kalplerine girmesinin engellendiği kişiler gibidirler.[149]

1.3.3.2.İkincisi: Tevfîk ve Hidâyet

Eş'arî ve imamların çoğunluğuna göre tevfîk; kudretin iyilik (taat) için yaratılmasıdır. Cüveynî ise bizzat iyiliğin yaratılması olduğunu söylemektedir. Ehl-i sünnet, hidayet, doğru yolun (ihtida) yaratılması olup bundan kastın iman olduğunu ifade etmektedir. Mu'tezile ise bunları iman ve iyiliğe (taat) çağırmak olarak tevil etmektedir.

1.3.3.3.Üçüncüsü: Ecel

Ehl-i hakka göre ecel, Allah'ın kişinin öleceğini bildiği zamandır. Ecel tektir. Öldürülen kişi (Maktûl) kendi eceliyle ölmüştür. Onun ölümü Allah'ın fiiliyledir. Ecelin öne alınma (takdim) ya da ertelenme (tehir) şeklinde değişmesi düşünülemez. Mu'tezile ise, maktûlün kâtilin fiili sonucu öldüğünü, öldürme fiilinin Allah'ın değil kâtilin fiili olduğunu iddia etmektedir. Şayet maktûl öldürülmeseydi Allah'ın ona takdir ettiği kadar daha yaşayacaktı. Filozoflar ise, canlının iki eceli olduğunu belirtmektedirler. İlki tabiî eceldir. Bu canlının ölüm anında içgüdüsel olarak sıcaklığını ve rutubetini kaybetmesidir. Diğeri ise ihtirâmî eceldir. Bu da afet ya da hastalıklardan kaynaklanan ölümdür.[150]

---

149 Sinobî, vr. 47a.
150 Sinobî, vr. 47a.

1.3.3.4.Dördüncüsü: Rızık

Ehl-i sünnete göre helal veya haram olması arasında herhangi bir fark gözetmeksizin canlıların faydalandığı gıda ve benzeri her türlü şey rızıktır. Rızık, canlıların büyümesi için gerekli olan yiyecek ve içecek şeklinde de tarif edilmektedir. Âmidî, ilk görüşten hareketle rızkın "Allah'ın kuluna verdiği ve kulun da ister helal ister haram ondan yediği şey" olarak tanımlanmasının, rızkı sınırlandırmak için zikredilmediğini söylemektedir. Tam aksine bu kayıt, onu sadece helal olan şeylere tahsis edenlere karşı bir reddiye niteliği taşımaktadır.

Mu'tezile rızık konusunda farklı tarifler yapmaktadır. Onların yaptıkları bu tariflerine çeşitli eleştiriler getirilmektedir. Bir kısım Mu'tezilî âlimler rızkı "helal olan şey" şeklinde tanımlamaktadır. Bu durumda onlara "hayvanların da rızkı vardır. Ancak bu rızık helallik ya da haramlıkla nitelenmez" şeklinde itiraz edilmektedir. Bir diğer tarif ise "kendisiyle faydalanılması yasaklanmayan şey" şeklindedir. Bu durumda da onlara "ömrü boyunca haram yiyen birini Allah rızıklandırmış olmaz" şeklinde itiraz edilmektedir.

Ehl-i hakka göre rızıklar bellidir. Takvalı ya da günahkar olmak rızkın artmasına veya azalmasına etki etmez. Mu'tezile ise rızıkların artıp azalacağını iddia etmektedir. Rızkı elde etme (kesb) sadece rızkın sebebidir. Rızkı Allah'tan değil de kespten görmek küfürdür. Burada rızkı kespten görmekten maksat, rızkı hakiki manada kesbe dayandırmaktır. Aynı şekilde adete dayalı (adî) sebeplere dayanan her şeyde bu kural geçerlidir.[151]

Kesbin fıkhî hükmüne dair farklı görüşler ileri sürülmektedir. Kaderiye fırkası kazanma (iktisâb) ve mal talep etmeyi kula farz kılmaktadır. Ehl-i sünnete göre kişinin gücü varsa kesb onun için sünnettir. Gücü yok ancak güç satın alabilecek parası varsa kesb onun için ruhsattır. Ailesi var ve zor durumda ise kesb onun için farzdır. Kerrâmiyye'ye göre tevekkül vaciptir. Onlar, tevekkülü ortadan kaldırdığı gerekçesiyle kesbin haram olduğunu söylemektedirler. Ehl-i Sünnet âlimleri ise tevekkülün, kalbin sıfatlarından olduğunu ve Allah'a olan bağlılığı ifade ettiğini

---

[151] Sinobî, vr. 47a.

söylemektedirler. Tevekkül korku ile ümit arasında olmaktır. Kazanma (İktisâb) tevekkülü ortadan kaldırmaz.

Bu matlabın girişinde de ifade edildiği üzere Sinobî burada Allah'ın görülmesi, kulların fiilleri, ecel, rızık gibi meseleleri konu edinmektedir. Burada dikkat çekmek istediğimiz bir husus vardır. Müellif, bu meseleleri ele alırken genel olarak Ehl-i Sünnet kimliğini öne çıkarmakta, İmam Eş'arî ve onun takipçilerinin görüşlerine yer vermektedir. Matüridî ve onun yolundan gidenlere ise atıf yapmamaktadır. Özellikle kulların fiilleri gibi temyiz gücü yüksek bir meselede sadece Eş'arîler'in görüşlerine ve kesb nazariyesine değinip Matüridîler'in bu konudaki farklı fikirlerine işarette dahi bulunmaması dikkate şayan bir durumdur. Ancak mukaddimesinde, "taat olsun masiyet olsun kulların fiillerini yaratan (tekvîn) Allah'tır" diyerek bu konuya atıf yapmaktadır. Burada fiillerin yaratılmasını ifade etmek için "kevvene" fiilini kullanması, bu konuda Matüridî görüşe daha yakın olduğu izlenimini uyandırmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

SEM'İYYÂT

2.1. DÖRDÜNCÜ MATLAB NEBİLER, MU'CİZE, İSMET SIFATI, KİTAP, KERAMET ve MELEKLER

Müellif, bu başlık altında nebî kavramı ve onun etrafında şekillenen tartışmalar ile peygamberliğin en önemli delili olarak kabul edilen mü'cizeyi konu edinmektedir. Özellikle son peygamber Hz. Muhammed'in mü'cizelerine özel bir bölüm ayırmaktadır. Peygamberlerde bulunması gereken en önemli vasıf olan masumiyet (ismet) sıfatına temas ederek, kitap, keramet ve meleklerle ilgili tartışmalı meselelere açıklık getirmektedir.

2.1.1. Birinci Makam: Nebîler

Nebî'nin tanımı, sayısı, nebî ile resûl arasında farklılık olup olmadığı gibi konular kelâmcılar tarafından tartışılmaktadır. Ayrıca peygamber göndermek gerekli midir? Bundaki hikmet nedir? gibi sorular bu başlık altında cevaplandırılmaya çalışılmaktadır. Bu meseleler sadece Kelâm ulemasınca değil, filozoflar tarafından da ele alınmaktadır.

Sinobî'ye göre nebî, Allah'ın kendisine "seni nebî olarak gönderdim", "benden tebliğ et" dediği kişidir. Bir diğer ifadeyle nebî, "Allah'ın, kendisine vahyedileni tebliğ etmek üzere yaratılmışlara (mahlûkât) gönderdiği kişidir." Bu anlamda nebî ile resûl eş anlamalı kelimelerdir. Ancak nübüvvetin, risâletten daha genel olduğu da söylenmektedir. Buna göre resûl kendisine yeni bir şeriat[152] ve kitap verilen kişi olarak tarif edilmektedir.[153]

Filozoflar, bir kişinin nebî olabilmesi için kendisini diğerlerinden ayıracak üç özelliğe sahip olması gerektiğini söylemektedirler. Bunlar:

---

[152] Abdullatif el-Harputî, **Tenkîhu'l-Kelâm Fî Akâidi Ehli'l-İslâm**, (çev., Fikret Karaman), Çelik Yayınevi, İstanbul, 2016, s. 199.
[153] Sinobî, vr. 47b.

1. Eğitim-öğretim ve kendi çabası (kesb) olmaksızın, özünün (cevher) saflığı ve ulvî ilkelerle (mebâdi) iletişim kurabildiği için gaybı bilmesi.
2. Heyulânî unsurların hem hareket hem de sükununda başka bir deyişle her halinde kendi bedeninin boyun eğdiği gibi ona tabi olması.
3. Melekleri aslî sûretinde görmesi ve Allah'tan vahiy olarak onların Kelâmını işitmesi.

Sinobî, filozofların öne sürdüğü bu şartların tamamının tartışmaya açık olduğunu ifade etmektedir. İlk olarak, nebîler, filozofların iddia ettikleri manada gaybı bilemezler. Allah Kur'an'da; "Gaybı Allah'tan başkası bilemez" buyurmaktadır.[154] Nebîler sadece Allah'tan aldıkları ilham ya da vahiy sayesinde gaybtan haber verebilirler.

İkincisi, kelâm âlimleri, filozofların iddia ettiği gibi heyûlâ'nın[155] hakikati olduğu fikrini kabul etmezler. Cisimler de tabiatları gereği itaatkar değildirler. İtaatkar olmayı cisimlerin bir kısmında yaratan, Allah'tır. Böyle olmasa, kafirlerin varlığı nasıl açıklanabilir? Müellif burada kâfirlerin mevcudiyetine dikkat çekerek meseleye açıklık getirmeye çalışmaktadır. Şayet filozofların ileri sürdükleri gibi cisimlerin itaatkar olması bir zorunluluk olsaydı, o zaman Allah'ın yarattığı insanların da O'na boyun eğmesi zorunlu olurdu. Ancak kâfirlerin Allah'a boyun eğmediği aşikardır. Bilme (muttali olma) ve itaat Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiği gibi bunlar sadece nebîlere özgü değildir.

Üçüncüsüne gelince müellif, onların görüşlerine göre meleklerin görülmesi ve seslerinin duyulması doğru değildir, demekle yetinmektedir.[156]

Peygamber göndermek bir gerekliliktir. Ancak buradaki gereklilik, Mu'tezile ve filozofların öne sürdükleri gibi Allah'a bir şeyleri zorunlu kılma manasında olmayıp, hikmetin bunu gerektirmesi anlamındadır. Mu'tezile, aslah ilkesi gereği peygamber göndermenin Allah için bir zorunluluk olduğunu savunmaktadır. Filozoflar ise bunun aklen zorunlu olduğunu söylemektedirler.[157]

---

[154] Neml, 65/27.
[155] Heyûlâ, âlemin ilk maddesini ifade eden felsefî ve kelâmî bir terimdir. Aristo felsefesinin İslâm dünyasına aktarılması sonrası İslâm düşüncesinde de kullanılmaya başlamıştır. Daha geniş bilgi için bk. Osman Karadeniz, "Heyûlâ", **DİA**, Cilt: 7, ss. 294-295.
[156] Sinobî, vr. 47b.
[157] Sinobî, vr. 47b.

Bazı gruplar nübüvveti inkar etmektedir.[158] Onlardan bir kısmına göre akıl yeterli olup, peygambere ihtiyaç yoktur. Bir kısmı ise nübüvveti değil onun en önemli kanıtı olan mü'cizeyi inkâr etmektedir. Bazıları, mü'cizenin peygamberliğe delaletini inkâr ederken, bir kısmı da mü'cizeyi görmeyenlerin onu bilme imkanını reddetmektedir. Sinobî bu gurupların tamamının yalancı olduğuna dikkat çekmektedir.

Peygamber göndermedeki hikmet, insan nefsini olgunluğa eriştirmektir. İnsan, ilmî ve nazarî gücüne göre olgunlaşır. Kişinin nazarî olarak olgunluğa erişmesi, dünya ve ahireti bilmesiyle mümkün olur. İlmî olgunluğu ise dünya ve ahirette mutluluğa ulaşabilmek için çaba göstermesi ve bu amaca uygun işler yapmasıdır. Bir yol gösterici ve rehber olmaksızın tek başına aklın bu amaçları gerçekleştirmesi mümkün değildir. Bu sebeple Allah insanlara, müminleri müjdelemesi, kafirleri uyarması, dini ve dünyevi ihtiyaç duydukları ancak akıllarının ermediği şeyleri onlara açıklamaları için insanlardan peygamberler göndermiştir.

Nebilerin sayısı konusunda farklı görüşleri ileri sürülmektedir. Bu hususta farklı rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan bazısında nebilerin sayısı yüz yirmi dört bin olarak verilirken, bir kısmında iki yüz yirmi dört bin olarak geçmektedir.[159] Kur'an'da Hz. Âdem, Hz. Nuh ve Hz. Muhammed gibi Allah'ın bizlere haber verdiği peygamberler olduğu gibi kendisinden hiç bahsetmediği peygamberler de bulunmaktadır.[160] Bu hususta doğru olan peygamberleri belli bir sayıyla sınırlandırmamaktır. Çünkü bu konuda kesin bilgiler olmadığından peygamber olan bir kişinin dışarda kalma ihtimali olduğu gibi peygamber olmayan bir kişinin onlardan sayılma ihtimali de bulunmaktadır. Peygamberlerin tamamı Allah'tan aldıkları vahyi

---

158 Berâhime ve Sümeniyye gibi fırkalar peygamber göndermenin imkansız olduğunu iddia etmektedirler. Daha geniş bilgi için bk. Sabûnî, ss. 99-100.; Cürcânî, Cilt: 3, s. 416; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbu't-Tevhid**, (trc. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, İstanbul, 2014, s. 271.

159 Nebîlerin sayısı konusunda kesin bir delil bulunmamaktadır. Âlimlerin genel kanaati de belli bir sayıyla sınırlandırmamak yönündedir. Bu konuda farklı sayılar zikredilen birtakım rivayetler bulunmaktadır. Bk. Beyhakî, **Sünen-ü Kübrâ**, (thk. Muhammed Abdülkadir Atâ), Mektebetü Dârü'l-Bâz, Mekke, ty., 3/9 (16373); Hattâbî, **Garîbü'l-Hadîs**, (nşr. Abdülkerim İbrahim Azâvî), Suud, 2/157 (774); İbn Hacer el-Askâlânî, **el-Metâlibü'l-Aliye bi Zevâidi's-Semâniyye**, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin), Dârü'l-Âsıme, Suud, 1998, 14/22 (3443). Bu konuyla ilgili olarak ayrıca bakınız. Kılavuz, s. 235.

160 Mümin, 40/78.

insanlara ulaştıran elçilerdir. Onlar doğru sözlü ve nasihat ehlidirler. Peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed'dir.[161]

2.1.2. İkinci Makam: Mü'cizenin Beyanı

Mü'cize, peygamberlerin doğruluklarına delalet eden en önemli delildir. Bu sebeple kelâm uleması mü'cize konusuna ayrı bir önem vermiştir. Mü'cizenin tanımı, şartları gibi konular büyük bir titizlikle ele alınmıştır.[162] Müellif de tıpkı Kelâm âlimleri gibi bu konuya özel bir başlık altında değinmektedir. Ona göre peygamberlerin, doğruluklarına delalet eden mü'cizeleri olmak zorundadır. Mü'cize, Allah'ın elçisi olduğunu iddia eden kişinin doğruluğunun ortaya çıkarılma kastıdır. Bu bağlamda mü'cizenin şartları, meydana geliş şekli ve peygamberin doğruluğuna delalet yönünü ele almaktadır.[163]

2.1.2.1. Mü'cizenin Şartları

Sinobî, bir olayın mü'cize olarak nitelendirilmesi için yedi şartın bulunması gerektiğini söylemektedir. Bunlar;

- Mü'cizenin Allah'ın fiili olması. Mü'cizenin kulun güç yetirebileceği ya da buna eş bir fiil olmaması.
- Olağanüstü olması.
- Muarızın mislini yapamaması.
- Nübüvveti iddia edenin elinde gerçekleşmesi.
- İddiaya uygun olması.
- İddiasının, kendisini yalanlamaması.
- Nübüvvet iddiasından önce olmaması.[164]

---

[161] Sinobî, vr. 48a.
[162] Mucize konusunda daha geniş bilgi için bk. Osman Karadeniz, **İlim ve Din Açısından Mu'cize**, İFAV Yayınları, İstanbul, 2018.
[163] Sinobî, vr. 48a.
[164] Mucizenin şartlarıyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Cürcânî, Cilt: 3, s. 400.

2.1.2.2. Mü'cizenin Meydana Geliş Şekli

Kelâmcılara göre mü'cize, fâil-i muhtâr olan Allah'ın fiilidir. Allah, peygamber olarak gönderdiği kişiyi tasdik etmek için onun elinde mü'cize meydana getirir. Filozoflar ise mü'cizenin terk, söz ve fiil olmak üzere üç kısım olduğunu iddia etmektedirler.

Terk, herhangi bir zaman diliminde gündelik alışkanlıklardan uzak durmaktır. Böylece kişi, beşerî meşguliyetlerden sıyrılarak mukaddes âleme yönelir.

Söz, gayptan haber vermektir. Bedenî meşguliyetlerden arınan peygamberin nefsi, meleklerle iletişim kurabilir. Meleklerde bulunan suretler, peygamberin nefsine işlenir (nakş) ve ortak duyuya (hissi müşterek) aktarılır. Böylelikle peygamber gayptan haber vermesi mümkün olur.

Fiil ise, dağın kaldırılması ve denizin yarılması gibi başkasının yapması mümkün olmayan şeyleri yapmaktır. Peygamberlerin bu tür fiillerde bulunabilmesinin sebebi, daha önce ifade edildiği üzere unsurların maddesinin ona itaat etmesi ve peygamberin tıpkı bedeni gibi onlarda tasarrufta bulunabilmesidir.[165]

2.1.2.3. Mü'cizenin Peygamberin Doğruluğuna Delaleti

Mü'cize peygamberlerin doğruluğuna delalet ettiğinde tartışma yoktur. Ancak bu delaletin aklî, naklî ya da adete dayalı bir delalet mi olduğu ihtilaf edilen bir husustur. Cürcânî, bu delaletin ne saf aklî ne de naklî olmadığını adete dayalı olduğunu söylemektedir. İcî de Eş'arîler'in bu görüşte olduğunu belirtmektedir.[166] Müellif de Mü'cizenin nebînin doğruluğuna delaletinin adete dayalı bir delalet olduğunu söylemektedir.[167] Allah, mü'cizenin peşi sıra ilmi yaratır. Bir başka ifadeyle nebî, Allah'ın yaratmasıyla mü'cize gösterir. Bu olaya şahit olanlarda; "Bu kişi mü'cize gösterdi. O halde peygamberdir." şeklinde bir bilgi meydana gelir. Bu bilginin

[165] Sinobî, vr. 48a-48b.
[166] Cürcânî, Cilt: 3, s. 410.
[167]Sinobî, vr. 48b.

oluşması zorunlu değildir. Allah'ın mü'cizeye şahitlik eden kişilerde böyle bir bilgi yaratması âdeten gerçekleşir.

2.1.2.4. Yalancı Birinin Elinde Mü'cize Meydana Gelir Mi?

Mü'cize konusunda ihtilaf edilen diğer bir mesele de yalancının elinde mü'cizenin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğidir. Yalancının elinde mü'cizenin gerçekleşmesi her ne kadar aklen mümkün ise de âdeten bunun olmayacağı bilinmektedir. Aklen mümkün olmak manasındaki zati imkan, kesin bilginin ortaya çıkmasına engel değildir. Bunu açıklamak için genelde Uhud dağının altına dönüşmemesi örneği verilmektedir. Şöyle ki biz, "Zatı gereği altına dönüşme imkanı olmasına rağmen Uhud dağının altına dönüşmediğini" biliriz. Dolayısıyla bir şeyin imkan dahilinde olması onun mutlaka gerçekleşeceği anlamına gelmez.

Mu'tezile mezhebine göre yalancının elinde mü'cizenin yaratılması zatı gereği mümkündür. Ancak onlar bunun çirkin (kabîh) olduğunun aklen bilinebilmesine binaen imkansız olduğunu söylemektedirler. Eş'arî ve bazı âlimler, yalancının elinde mü'cizenin yaratılmasının zatı gereği mümkün olmadığı görüşündedirler. Yalancının elinde mü'cize gerçekleşmesi durumunda kesin olarak onun doğruluğuna delalet etmesi gerekir. Çünkü bu durumda tehallüf imkansızdır. Mü'cize, gösteren kişinin doğru sözlü olacağına delalet edeceğinden yalancı birinin doğru sözlü olması gerekir ki bu imkansızdır. Aksi olsa yani mü'cize gerçekleşse ama o kişinin doğruluğuna delalet etmese, bu durumda da mü'cizenin lazımından ayrılması gerekir ki, bu da imkansızdır. Çünkü mü'cize doğası gereği kişinin doğruluğuna delalet etmektedir. Böyle olmasa mü'cize göstermenin bir anlamı kalmaz ve peygamberlerin doğruluğu da delillendirilmiş olmaz. Bâkillânî'ye göre mü'cizenin doğrulukla (sıdk) ilişkili olması aklen gerekli olan bir durum değildir. Onun bu sözlerinden hareket edilecek olursa aklen yalancının elinde mü'cizenin ortaya çıkmasında bir sakınca bulunmamaktadır. [168]

---

[168] Sinobî, vr. 48b.

2.1.3. Üçüncü Makam: Hz. Muhammed'in Bazı Mu'cizeleri

Sinobî, bu başlık altında Hz. Peygamber' in ittifakla en büyük mü'cizesi olan Kur'an'dan ve onun i'cazından bahsetmektedir. Ardından Hz. Peygamber'in "ayın yarılması, cansız varlıkların konuşması" gibi hissi mü'cizelerini ele almaktadır. Bu çerçevede herhangi bir yorum yapmadan sadece rivayetleri zikretmekle yetinmektedir. Son olarak da çok kısa bir şekilde İsra ve Miraç konusuna değinmektedir. Biz onun bu konu hakkındaki görüşlerini aktarırken rivayetlerin tamamını zikretmeyeceğiz.

Müellif, Hz. Peygamber'in herhangi bir kitap okumadığı ve ders almadığı halde Kur'an'ı insanlara ulaştırmasının tevatür ile sabit olduğunu söylemektedir. Kur'an muciz bir kitaptır. Onun i'cazı iki yönden ele alınmaktadır. Bunlardan ilki, nazmı itibariyledir. Kur'an, arapların alışık olmadığı bir üslupta ve belagatle nazil olmuştur. Öyle ki, insanlar ve cinler bir araya gelse onun bir benzerini getiremezler.[169] Bu husus Arapçayı ve onun özelliklerini bilen herkes için aşikardır.

Kur'an'ın benzerinin getirilememesi hususunda ortaya atılan teorilerden biri de "Sarfe" nazariyesidir.[170] Buna göre arapların Kur'an'ın benzerini getirmeleri mümkündü. Ancak Allah onları engellemiştir. Bu sebeple onlar Kur'an'ın benzerini getirememişlerdir. Allah'ın engellemesi olmasaydı bunu yapmaya güçleri yeterdi. Bu teoriyi ortaya atanlar engellemenin (sarf) nasıl olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. İsferâyînî ve Nazzâm'a göre onların bunu yapmaya güçleri vardı. Ancak Allah onları engellemiştir. Şiî âlimlerden Murtezâ'ya göre ise Kur'an'ın benzerini getirme hususunda ihtiyaç duydukları bilgileri onlardan almak suretiyle onları engellemiştir.[171]

Kur'an'ın i'cazının ikinci yönü, manası itibariyledir. Bu da gaybtan haber vermesidir. "Onlar yenildikten sonra yeneceklerdir."[172] ayetinde olduğu gibi, Allah'ın Rumların yenilmelerine rağmen birkaç yıl içinde galip geleceklerini haber vermesi buna örnek olarak verilebilir. Kur'an'da birçok farklı bilgiler olmasına rağmen onda

---

[169] İsra, 17/88.
[170] Kur'ân'ın İ'câzı ve sarfe nazariyyesi hakkında daha geniş bilgi için bk. Bâkillânî, **İ'câzu'l-Kur'ân**, (thk. Ahmed Sakr) Mısır, 1972, ss. 260-271; Osman Karadeniz, Kelamcılara göre Kur'an'ı Kerim'in İ'câzı Meselesi, **Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl, 1986, Sayı: 3, ss. 135-144.
[171] Sinobî, vr. 48b.
[172] Rum, 30/3.

herhangi bir çelişki olmaması da onun i'cazının delillerindendir. Eğer Kur'an, Allah Kelâmı olmasaydı onda birçok çelişki ve farklılık olurdu.

Kârîlerin okuyuş farklılıklarını bir çelişki olarak değerlendirenler olsa gerek ki Sinobî, bu meseleye temas ederek, bunun bir çelişki olmadığını söylemektedir. Bu konuyla ilgili ahad tarikiyle gelen okuyuş farklılıkları dikkate alınmamaktadır. Tevatür yolu ile gelenler ise Kur'an'ın i'cazına zarar vermez. Zira onlar Hz. Peygamber'in: "Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir."[173] hadisi bağlamında değerlendirilmektedirler. Bu sebeple bunlar birer çelişki olmaktan ziyade onun mükemmelliğinin bir göstergesidir.[174]

Müellif Hz. Peygamber'in Kur'an dışında da çeşitli mü'cizeleri olduğunu söylemektedir. Bunlar, hissî mü'cizeler olarak adlandırılmaktadır. Ayın yarılması (inşikâk-ı kamer), cansız varlıkların ve dilsiz hayvanların konuşması, cansız varlıkların Hz. Peygamber'e doğru yönelmesi, az yemekle çok kişinin doyması, Hz. Peygamber'in parmaklarından su fışkırması ve gaybtan haber vermesi bunlardan bazılarıdır. Müellif, Hz. Peygamber'in mü'cizeleri hakkında mütevâtir rivayet olmasa da mevcut rivayetlerin manevi mütevâtir seviyesinde olduğunu belirtmektedir.[175]

Sinobî, Hz. Peygamber'in mü'cizelerine dair rivayetleri verdikten sonra Miraç ve İsra konusuna temas etmektedir. Ehl-i sünnete göre Miraç bizzat Hz. Peygamberin bedeniyle ve uyanık halde gerçekleşmiştir. Miraç olayını tamamen inkar edenler olduğu gibi onun uyanık halde gerçekleştiğini kabul etmeyenler de bulunmaktadır. Bir grup âlim de miracın ruhen meydana geldiğini iddia etmektedir.

Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya olan İsra ise ittifakla kabul edilmektedir.[176] Müellifin Miraç ve İsra olaylarını burada konu edinmesi onları da Hz. Peygamber'in birer mü'cizesi olarak gördüğünün işareti olarak değerlendirilebilir.

[173] **Sahîh-i Buhârî**, 1/452 (2419).
[174] Sinobî, vr. 48b-49a.
[175] Sinobî, vr. 49a-50a.
[176] Sinobî, vr. 50a.

2.1.4. Dördüncü Makam: Nebilerin İsmeti

Peygamberler'in, beşer olarak diğer insanlardan hiçbir farkı yoktur. " De ki, bende tıpkı sizin gibi bir insanım. Ancak bana ilahınızın tek bir ilah olduğu vahyolunuyor."[177] ayetinde bu durum açıkça ifade edilmektedir. Ancak peygamber olmalarının bir gereği olarak insanlardan farklı bazı vasıfları bulunmaktadır. Doğru sözlü olma (sıdk), güvenilir olma (emânet), akıllı, zeki olma (fetânet), teblîğ ve günahtan korunma (ismet) peygamberleri diğer insanlardan ayıran en temel niteliklerdir.

Peygamberlerde bulunması gereken bu vasıflar içinde en çok tartışılan ismet sıfatıdır. Bu sıfatın tartışma konusu olmasının sebebi, Kur'an'da Hz. Âdem, Hz. Süleyman, Hz. İbrahim gibi bazı Peygamberler'in kıssalarında onların günah işlediklerini hissettiren ifadelerin bulunmasıdır. Buradan hareketle Haşeviyye fırkası peygamberlerin masum olmadıklarını iddia etmektedir.[178] Kelâm âlimleri bu iddialara cevap vermek ve bu konudaki doğru görüşleri ortaya koymak için bu meseleye eserlerinde yer vermektedirler.[179]

Müellif de peygamberlerin diğer özelliklerinden ziyade ismet sıfatını ele almaktadır. Bu konuyu müstakil bir başlık altında işlemektedir. İsmet sıfatıyla ilgili ileri sürülen farklı görüşleri zikretmektedir. Bu konuda öne çıkan iki mesele bulunmaktadır. Bunlardan ilki, peygamberlerin bilerek veya unutarak günah işleyip işlemeyecekleri, ikincisi ise büyük veya küçük günah işleyip işlemeyecekleridir. Ayrıca bunların nübüvvetten önce ve sonra meydana gelmeleri arasında bir fark bulunup bulunmadığı da tartışılmaktadır.

Peygamberlerin, kendilerine vahyedilen hükümleri tebliğ ederken bilerek yalan söylemekten masum olduklarında görüş birliği bulunmaktadır. Yanılma (Sehven) ve unutma suretiyle (Nisyan) meydana gelen durumlarda ise ihtilaf edilmiştir. İsferâyînî ve imamların çoğunluğu bunu reddederken Bâkillânî, bunun mümkün olduğunu iddia etmektedir.[180] Bu konu mü'cizeyle yakından ilgilidir. Mü'cize, peygamberlerin

---

[177] Fussilet, 41/6.
[178] Cürcânî, Cilt: 3, s. 490.
[179] Cürcânî, Cilt: 3, s. 498.
[180] Sinobî, vr. 50a.

Allah'tan aldıkları vahyi insanlara ulaştırmada doğru sözlü olduklarının kanıtıdır. Çünkü Allah onları mü'cize vasıtasıyla tasdik etmektedir. Âlimlerin çoğunluğu buradan hareket ederek peygamberlerin, teblîğ konusunda yanılma ve unutma gibi durumlardan kaynaklanabilecek hatalardan masum olduklarını söylemektedir. Ancak Bâkillânî'ye göre mü'cize, peygamberlerin hatırladığı ve bilinçli yaptığı şeylerde onun doğruluğuna delalet etmektedir. Unutma ve dil sürçmesi gibi onun kastı olmaksızın meydana gelen durumlarda mü'cize doğruluğa delalet etmemektedir.[181]

Bunların dışında kalan günahlar, küfür ya da küfür dışındakiler olarak iki grupta ele alınmaktadır. Ümmet, nübüvvetten önce de sonra da peygamberlerin küfürden masum olduklarında icma etmiştir. Sadece Hariciler'in Ezârika[182] kolu bunun mümkün olduğunu savunmaktadır. Onlara göre tüm günahlar küfürdür. Hatta Allah'ın, peygamberin nübüvvetten sonra inkâr edeceğini bildiği halde onu peygamber olarak göndermesi mümkündür. Şiî âlimler ise öldürülme korkusu olduğunda takiyye yapmak suretiyle buna cevaz vermektedirler.[183]

Küfür dışındaki günahlara gelince, âlimlerin çoğunluğu naklî delillere dayanarak, peygamberlerden bilerek (amden) büyük günahın sadır olmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir.[184] Mu'tezile ise hüsün ve kubuh'un aklî olması, salah ve aslah prensipleri gereği peygamberlerin büyük günah işlemelerinin aklen mümkün olmadığını söylemektedir. Birçok âlim, peygamberlerin bilmeden (Sehven) büyük günah işlemelerinin mümkün olduğu görüşünü savunmaktadır. Ancak müellif, bu görüşe katılmamaktadır. Ona göre doğru olan peygamberlerin sehven dahi olsa büyük günah işlememesidir.

---

181 Cürcânî, Cilt: 3, s. 488.; Harputî, s. 210.

182 Nâfi b. Ezrak'ın yolundan gidenlerdir. Bunların sapkın görüşlerinin başında Hz. Ali'nin hakem olayından dolayı tekfir edilmesi gelmektedir. Onlar sadece Hz. Ali'yi değil, Hz. Osman, Hz. Talha, Hz. Zübeyr ve Hz. Aişe'yi de tekfir etmektedirler. Kur'an'da zikredilmediğinden dolayı zina edenin recmedilmemesi gerektiğini iddia etmektedirler. Takiyyeyi caiz görmezler. Daha geniş bilgi için bk. Şehristânî, ss.112-114.; Âmidî, Cilt: 5, s. 75.

183 Sinobî, vr. 50a.

184 Bâkillânî ve Eş'arîler, mucizenin delaleti olmadığından teblîğ dışındaki durumlarda masumiyetin aklen zorunlu olmadığını söylemektedirler. Bu konudaki delil ümmetin icmasıdır. Farklı görüşler ortaya çıkmadan önce ümmet peygamberlerin büyük günah işlemeyecekleri konusunda icma etmiştir. Daha geniş bilgi için bk. Cürcânî, Cilt: 3, s. 488. Ayrıca Bakillânî'nin mucize konusundaki görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Bâkillânî, **Kitâbü'l-Beyân**, (çev. Adil Bebek), Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998.

Kasıtlı olarak küçük günah işleme konusunda ise Cübbâî[185] dışında Mu'tezilî âlimlerin geneli bunun mümkün olduğu kanaatini taşımaktadır. Müellif, Sünnî âlimlerin de bu konuda Cübbâî gibi düşündüğü söylenmektedir. Sehven olan küçük günahlara gelince, Sünnî âlimlerin geneli bunun caiz olduğu ittifakla kabul etmektedir. Mu'tezile de bu konuda Ehl-i Sünnet âlimleri gibi düşünmektedir.[186] Ancak hırsızlık, cimrilik gibi küçük düşürücü günahları bunların dışında tutulmaktadır. Burada zikri geçen hükümler, nübüvvetten sonrasıyla ilgilidir.[187]

Ehl-i sünnet'in çoğunluğuna ve bazı Mu'tezilî âlimlere göre nübüvvetten önce peygamberlerin büyük günah işlemesi imkansız değildir. Çünkü bu konuda ne aklî ne de naklî bir delil bulunmamaktadır. Mü'cize de buna delalet etmemektedir.[188] Mu'tezile'nin çoğunluğu ise bunun aksini iddia etmektedir. Sinobî, nefret ve küçük düşürücü günahlar konusunda en doğru görüşün ister vahiyden önce ister sonra olsun peygamberlerin bunları işlememesi olduğunu belirtmektedir.[189] Müellifin burada zikrettiği bu genel kural aslında Mu'tezilî âlimlerin görüşüdür. Ancak Sünnî âlimlerin de bu konuda aynı görüşleri paylaştığı bilinmektedir.

Şîa'ya göre ne vahiyden önce ne de sonra peygamberlerden büyük ya da küçük günah sadır olmasını mümkün değildir. Daha önce ifade edildiği üzere bazı gruplar peygamberlerin günah işlediğini hissettiren bazı nakilleri öne sürerek onların masumiyetlerini kabul etmemektedir. Sinobî bu meseleye değinerek, bu konudaki rivayetlerden ahad olanları doğrudan reddetmek gerektiğini söylemektedir.[190] Ravilerin hata ettiklerini söylemek, peygamberlere günah isnat etmekten daha isabetli görülmektedir.[191] Mütevâtir olanlar ise zahir manalarından başka bir manaya tevil imkanı varsa tevil edilirler. Tevil imkanı yoksa bu günahların, nübüvvetten önce

---

185 Cübbâî, yanlışlıkla veya hatalı bir yorumdan kaynaklanan günahlar dışında peygamberlerden küçük günah sadır olmayacağı görüşündedir. Daha geniş bilgi için bk. Cürcânî, Cilt: 3, s. 492; Orhan Ş. Koloğlu, **Cübbâîler'in Kelâm Sistemi**, İsam Yayınları, İstanbul, 2017, s. 461.

186 Câhız, peygamberlerin küçük düşürücü günahlar dışındakileri yanlışlıkla işlediğinin farkına vararak ondan vazgeçmesi şartına bağlamaktadır. Mu'tezile'den bazı âlimler ve Eş'arîler de bu konuda onunla aynı kanaati taşımaktadır. Daha geniş bilgi için bk. Cürcânî, Cilt: 3, s. 492.

187 Sinobî, vr. 50a.

188 Cürcânî, Cilt: 3, s. 492.

189 Sinobî, vr. 50a.

190 Sinobî, vr. 50a.

191 Cürcânî, Cilt: 3, s. 500.

olduğu kabul edilir. Aynı şekilde yanılarak işlenen küçük günahlar olarak ya da daha evla olanı terk etmek şeklinde de açıklanabilir.[192]

2.1.5. Beşinci Makam: Kitaplar

Sinobî, Allah'ın peygamberlerine indirdiği kitaplara, bu kitaplarda hükümlerini açıkladığına ve bunların hepsinin Allah'ın Kelâmı olduğuna inanmanın gerekliliği üzerinde durmaktadır. Allah dört kitap indirmiştir. Bu kitaplar dışında bazı peygamberlerine sahifeler de indirmiştir. Hz. Şit'e elli, Hz. İdrîs'e otuz, Hz. İbrahim'e on ve Hz. Mûsâ'ya on olmak üzere toplam yüz sahife indirmiştir. Hz. Mûsâ'ya indirilen on sahife "Kitabu's-Sünne" olarak da isimlendirilmektedir. Allah, Firavun'un boğulmasından sonra Tevrât'ı, sonra Hz. Davud'a Zebûr'u, sonra Hz. İsâ'ya İncil'i en sonunda da Hz. Muhammed'e Kur'an'ı indirmiştir.

Müellif, Hz. Âdem'e de on sahife indirildiğinin rivayet edildiğini söylemektedir. Bunun Hz. Mûsâ'ya on sahife indirilmemiş sadece Tevrat indirilmiş olduğu manasına geleceğini söylemektedir. Kitapların en faziletlisi Kur'an'dır. Kur'an'ın diğer kitaplardan daha üstün olması, içinde Allah'ın en çok zikredilen ve en faydalı kitap olmasından kaynaklanmaktadır. Kur'an ile önceki kitapların okunuşları (tilavet), yazılışları (kitabet) ve bazı hükümleri neshedilmiştir.

Müellif burada Ehl-i Sünnet ve Şîa mezhepleri arasındaki bir ihtilafa da kısaca değinmektedir. Bilindiği üzere Kur'an Hz. Peygamber zamanında tek bir kitap haline getirilmemişti. Onun vefatından sonra bir araya getirilmiş ve muhafaza edilmiştir. İhtilaf da tam bu noktada çıkmaktadır. Râfızîler, esas alınması gereken Kur'an'ın Hz. Ali'nin bir araya getirdiği (cem) Kur'an olduğunu iddia etmektedirler. Ehl-i Sünnet ise Hz. Osman'ın topladığı Kur'an olduğunu söylemektedir. Sinobî, aslında Kur'an'ı ilk olarak Hz. Ebubekir'in bir araya getirdiğini söylemektedir. Onun bir araya getirdiği bu Mushaf Hz. Osman'ın döneminde ortaya çıktığı için onun adıyla anılır olmuştur.[193]

[192] Sinobî, vr. 50b.
[193] Sinobî, vr. 50b.

2.1.6. Altıncı Makam: Velilerin Kerameti

Kerâmet meselesi kelâm fırkaları arasında ihtilaf edilen bir konudur. Ehlî Sünnet âlimleri kerameti kabul ederken, Mu‘tezilî âlimler kabul etmemektedir. Her iki grup kendi düşüncelerini farklı delillerle desteklemektedir. Kabul edenler genel olarak Kur'an'daki Hz. Meryem, Ashab-ı Kehf gibi bazı kıssaları delil olarak getirmektedir. Kabul etmeyenler ise kerametin mü'cize ile karışacağını ileri sürmektedirler. Onlara göre kerametin varlığını kabul etmek mü'cizenin peygamberliğe delaletini tartışmalı hale getirir. Bu sebeple onu inkar etmektedirler.

Velinin, nebi derecesine veya kulun kendisinden sorumlulukların düşeceği bir mertebeye ulaşıp ulaşamayacağı da bu bağlamda tartışılmaktadır. Müellif de bu meselelere değinmektedir. Öncelikle velinin tarifini yaparak, mü'cize ile arasındaki farka işaret etmektedir. Mü'cize ve keramet dışında kalan olağanüstü hallere işaret etmekle yetinmektedir. Bu konuda farklı görüş ileri süren grupları zikretmektedir. Kerameti caiz görenlerin delillerini sıralamaktadır. Hiçbir velinin nebî derecesine ulaşmasının mümkün olmadığını ve kişiden sorumluluğun asla düşmeyeceğini ifade etmektedir. Son olarak da bazı Mürcie fırkalarının iman tariflerini zikretmektedir.

Veli, Allah'ı ve sıfatlarını bilen, sürekli güzel şeylerle meşgul olan, günahlardan sakınıp nefsinin heva ve arzularına karşı koyan kişidir. Veli'nin kerameti, peygamberlik iddiası olmaksızın olağanüstü bir olayın kendisinden zuhur etmesiyle meydana gelir. Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan olağanüstü durum mü'cize, burada zikredilen vasıflar olmaksızın meydana gelen olaylar ise istidrâc[194] ya da ihanet[195] olarak isimlendirilmektedir.[196] Herhangi bir mümine yardım etmek amacıyla

---

194 İstidrâc, sözlükte yavaş yavaş yükselmek anlamına gelmektedir. Terim anlamı ise, Allah'ın bazı kimselere sapıklıklarını arttırmak ve onları şiddetli bir azaba çarptırmak için olağanüstü bazı şeyler vermesidir. Bk. Çelebi, s. 165.

195 İhanet, sözlükte, küçümseme, küçük düşürme anlamına gelmektedir. Terim anlamı ise, nübüvvet iddiasında bulunan bir kişinin elinde meydana gelen ve onun yalancı olduğuna delalet eden olağanüstü hallerdir. Peygamberlik iddiasında bulunan Müseylimetü'l-Kezzâb bu tür halleriyle meşhur olmuştur. Onun, az olan kuyu suyunu çoğaltmak isterken suyun tamamen çekilmesi ve tek bir gözü kör olan bir kişiyi iyileştirmek isterken diğer gözünün de kör olmasına sebep olduğu rivayet edilmektedir. Bk. Çelebi, s. 144.

196 Sinobî, vr. 50b.

Allah tarafından meydana getirilen olağanüstü haller olarak tanımlanan maûnet de olağanüstü hallerdendir.[197]

Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğuna ve Mu‘tezile'den Ebü'l-Hüseyn'e göre keramet caizdir. İsferâyînî ve Ebu Abdullah el-Halîmî ve Mu‘tezile'nin çoğunluğuna göre keramet caiz değildir. Cehmiyye ve Rafızîler de kerametin mümkün olmadığını iddia etmektedirler.

Kerametin caiz olduğunu kabul edenler bu kabilden olan bazı olayları delil olarak kullanmaktadırlar. Hz. Süleyman'ın arkadaşının (Âsaf), uzak mesafede olmasına rağmen göz açıp kapayıncaya kadar Belkıs'ın tahtını getirmesi kıssası[198], Ashab-ı Kehf'in mağarada herhangi bir sıkıntıyla karşılaşmadan üç yüz sene kalması[199], Hz. Meryem'e kurumuş hurma ağacından yaş hurmanın düşmesi[200] ve ihtiyaç anında yanında yemek ve yiyeceklerin belirmesi[201] olayı bunlara örnek olarak verilmektedir. Bütün bu olaylar Kur'an'da açıkça zikredilmektedir.

Bu bağlamda dile getirilen başka rivayetler de bulunmaktadır. Hz. Ömer'in Nehavend'deki orduyu görüp, ordu komutanına: "Ey Sâriye dağa doğru" şeklinde seslenmesi ve arada beş yüz fersahtan daha fazla bir mesafe olmasına rağmen Sâriye'nin, Hz. Ömer'i duyması bunlardan biridir.[202] Aynı şekilde kuruyan Nil nehrinin, Hz. Ömer'in mektubu ile akmaya başlaması da buna örnek olarak verilmektedir. Şöyle ki, Nil nehri kuruduğunda Hz. Ömer ona hitaben bir mektup yazar ve: "Ey Nil eğer sen kendi kendine akıyorsan bizim sana ihtiyacımız yoktur. Ancak Allah'ın emri ile akıyorsan o zaman akmaya devam et" demiştir. Bu mektup Nil nehrine atılır atılmaz nehir tekrar akmaya başlamıştır.[203]

Hâlid b. Velîd'in bir şehri kuşattığı zaman şehir halkının ona: "Şu zehri içersen senin dininin hak olduğuna ve Hz. Muhammed'e iman edeceğiz" demesi üzerine Hâlid

---

[197] Çelebi, s. 206.
[198] Neml, 27/39-40.
[199] Kehf, 18/25.
[200] Meryem, 19/25.
[201] Ali İmran, 3/37.
[202] İbn Asâkir, **Tarîhu Dımeşk**, (thk. Muhibbullah Ebî Said Ömer b. Garâme el-Amravî), Dârü'l-Fikr, Lübnan, 1995, Cilt: 4, s. 364.
[203] Yusuf b. el-Hassen Abdülhadi, **Mahzü's-Sevâb fî Fezâili Ömer b. el-Hattâb**, (thk. Abdülaziz b. Muhammed Abdulmuhsin el-Ferih), Mektebetü Ezvâi's-Selef, Riyad, 2000, Cilt: 1, s. 645.

b. Velîd'in zehri içmesi ve zehrin ona zarar vermemesi de bunlardandır.[204] Sinobî, bazı veliler için anlatılan su üzerinde ve havada yürüme, elinde cansız varlıkların dile gelmesi gibi ümmetin tek tek fertlerinden aktarılan rivayetler bir araya getirildiğinde tevatür derecesine ulaşacağında şüphe olmadığını söylemektedir.[205]

Kerameti kabul edenlerin genel kanaatine göre hiçbir veli asla nebi derecesine ulaşamaz. Kerrâmiyye'den bir grup genel kabulün dışına çıkarak bunun mümkün olduğunu söylemişlerdir. Hatta kamil bir velinin mertebesinin nebiden daha üstün olduğunu iddia etmişlerdir ki, bu küfürdür. Peygamberler için velilik mertebesinin nebilik mertebesinden daha faziletli olup olmadığı meselesi tartışma konusudur. Kul, hiçbir zaman kendisinden sorumluluğun sakıt olacağı bir mertebeye ulaşamaz.

2.1.7. Yedinci Makam: Melekler

Meleklere iman İslâm dininin inanç ilkelerinden biridir. Hatta Amentü'de Allah'a imandan hemen sonra zikredilmektedir. Kur'an'da da meleklerden bahseden birçok ayet bulunmaktadır. Peygamberlerle Allah arasındaki iletişimin sağlanmasında da önemli bir yere sahip olan melekler kelâm âlimlerinin eserlerine konu olmuştur. Bu çerçevede kelâmcılar meleklerin varlığı, özellikleri, Kur'an'da isimleri açıkça zikredilen Hârût ve Mârût kıssasını, İblisin melek olup olmadığı ve meleklerle peygamberler arasındaki üstünlük meselelerini tartışarak farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Melekler, latif cisimler olup, farklı şekillere girme gücüne sahip ve zatları gereği mükemmel varlıklardır. Melekler erkeklik ve dişilikle nitelendirilmezler. Ebu Müleyh bunun aksini iddia etmektedir. Melekler, tıpkı peygamberler gibi masumdurlar.[206] Sadece kendilerine emredilenleri yaparlar ve asla Allah'a karşı gelmezler.[207]

---

[204] Ahmed b. Hanbel, **Fezâilü's-Sahabe**, (thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs), Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1993, Cilt: 2, s. 815 (1478).
[205] Sinobî, vr. 50b-51a.
[206] Meleklerin masumiyetiyle ilgili ileri sürülen farklı görüşler ve o görüşlerin eleştirisi hakkında daha geniş bilgi için bk. Cürcânî, Cilt: 3, s. 530.
[207] Tahrîm, 66/6.

Melekler konusunda âlimleri en çok meşgul eden konulardan biri Kur'an'da da açıkça zikredilen Hârût ve Mârût'un durumlarıdır. Bu meseleyle ilgili farklı görüşler ileri sürülmektedir. Müellif de bu konuya temas etmekte ve farklı görüşleri zikrederek eleştiriye tabi tutmaktadır. Bu eleştiriler neticesinde doğru olan görüşe göre Hârût ve Mârût melektir. Küfre düşmemiş ve büyük günah işlememişlerdir. İnsanları imtihan etmek için Allah tarafından onlara sihri öğretmek ve mü'cize ile sihir arasındaki farkı açıklamak amacıyla indirilmişlerdir. Bu ikisinin insan suretine büründükleri, kendilerine şehvet duygusu verildiği, Zehra adı verilen bir kadınla karşılaştıkları, bu kadının onları günaha sürüklediği ve şirke düşürdüğü ardından da göğe yükseltildiği şeklindeki rivayet Yahudiler tarafından anlatılan bir hikayeden ibarettir. Bu ikisi hakkında, "Onlar çokça iyiliklerinden dolayı melek olarak isimlendirilmiş iki kişidir" de denilmektedir. Müellif bu bilginin herhangi bir problem içermediğini ifade etmektedir.[208]

Sinobî, İblis'in meleklerden olmadığını söylemektedir. "Allah, meleklere Âdem'e secde edin dedi. İblis dışında hepsi secde etti. İblis ise büyüklendi ve kafirlerden oldu"[209] ayetini buna delil olarak getirmekte ve ayette İblis'in meleklerden istisna edilmesinin bu görüşü doğruladığını ifade etmektedir.

Onun bu meseleye değinmesindeki temel amaç, Hârût ve Mârût'ta olduğu gibi meleklerin masumiyetini delillendirmektir. Çünkü İblis'in, meleklerden olduğu ve secde emrine karşı geldiği için Allah'a asi olduğu iddia edilmektedir. Bu iddianın geçersiz olduğunu ifade etmek için bu konuya temas etmekte ve İblis'in meleklerden olmadığı üzerinde durmaktadır.

Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre nebiler meleklerden üstündürler. Şîa mezhebi de bu konuda sünnî âlimlerle aynı görüşü paylaşmaktadır. Ancak Bâkillânî, Ebu Abdullah el-Hâlimî ve Mu'tezile mezhebi bunun aksini iddia ederek, semâvî meleklerin nebilerden daha üstün olduklarını savunmuşlardır. Filozoflar da onlarla aynı kanaati taşımaktadır.

Müellif, gündüz ve gece bizleri koruyan, koruyucu (hafaza) melekler olduğunu söylemektedir. Herkesin iki tane koruyucu meleği vardır. Ancak bunların sayısının beş

---

[208] Sinobî, vr. 51a.
[209] Bakara, 2/34.

olduğu da iddia edilmektedir. Bu sayı altmışa hatta yüz altmışa kadar çıkarılmaktadır. Doğru olan ise bunları herhangi bir sayıyla sınırlandırmamaktır. Mu‘tezile insanları koruyan hafaza melekleri olmadığını söylemektedir. Onlara göre Allah kullarının ne yapacaklarını bilmeseydi böyle bir şeye ihtiyaç duyardı. Oysa Allah kullarının yaptığı her şeyi bilendir.[210]

2.2. BEŞİNCİ MATLAB ŞER‘Î İSİMLER

Cürcânî, şer‘î isimlerle iman, küfür, mümin ve kâfir gibi dinin temel asıllarında kullanılan isimlerin kastedildiğini söylemektedir.[211] Sinobî de Cürcânî ile benzer görüşlere sahiptir. Ancak o, bu başlık altında sadece iman ve küfür gibi şer‘î isimleri değil, büyük günah ve tevbe konularını da ele almaktadır.

2.2.1. Birinci Makam: İman

İmanın hakikati konusunda kelâm uleması farklı görüşler benimsemişlerdir. Bu konuda ileri sürülen farklı görüşleri beş başlıkta toplamak mümkündür. Ehl-i Sünnet âlimleri imanın, Hz. Peygamber’in Allah katından getirdiği şeylerin tamamını, genel (icmal) bilinenleri genel, ayrıntılı (tafsil) bilinenleri de ayrıntılı olarak tasdik etmek olduğunda ittifak etmektedirler.[212] Müellifin burada işaret ettiği görüş “İmanın kalp ile tasdik olduğunu” söyleyenlerin görüşüdür. Buna göre bir şeye iman etmek, onu tasdik etmek anlamına gelmektedir.[213]

Ulemanın bir kısmı dil ile ikrarı da tasdik gibi imanın bir rüknü olarak kabul etmektedir. Bu görüş, Ebû Hanîfe’den de nakledilmektedir. İmam-ı A’zam, *Vasiyye* adlı eserinde: “iman, dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir. Tek başına ikrar iman olarak kabul edilmez. İkrar tek başına iman olsaydı, münafıkların tamamının mümin olması

---

210 Sinobî, vr. 51a.
211 Cürcânî, Cilt: 3, s. 614.
212 Sinobî, vr. 51a.
213 Sa‘düddîn et-Teftâzânî, **Şerhu’l-Akâid**, (trc. Taha Hakan Alp), İFAV Yayınları, İstanbul, 2017, s. 265.

gerekirdi. Aynı şekilde sadece tasdik de iman olarak kabul edilmez. Şayet böyle olsaydı, Ehl-i kitab'ın tamamının mümin olması gerekirdi" demektedir.[214] Şemsü'l-Eimme es-Serahsî (ö. 483/1090)[215] ve Fahrü'l-İslâm Pezdevî (ö.482/1089)[216] de bu görüşü benimsemektedir. Ancak onlar dil ile ikrarı "sükûte muhtemel" diğer bir ifadeyle imanın asli unsurlarından olmayan bir şart olarak kabul etmektedirler. Bazı âlimler ise "dil ile ikrarın", hükümlerin uygulanması için gerekli bir şart olduğu kanaatindedirler. Muhakkiklerin çoğunluğu ve İmam Matüridî de bu görüşü tercih etmektedir.[217]

"Kavl-i Meşhûr" olarak adlandırılan bu görüş genelde hanefî âlimlerine nispet edilmektedir. Onlar, kişinin kalbindeki imanın bir tezahürü olarak ikrarın gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Yukarıda ifade edildiği gibi bazıları ikrarın, tıpkı tasdik gibi imanın asli bir unsuru olduğunu söylemektedir. Bu konuda öne çıkan ikrarın, dünyevî hükümlerin uygulanması için gereken bir şart olmasıdır. Buna göre ikrar, kalpteki imanın delilidir. Bir kişiye miras, müslüman mezarlığına defnetmek gibi mümin muamelesinde bulunabilmek için ikrar gereklidir. Çünkü onun mümin olduğu ancak kalbindeki imanı ikrar etmesiyle bilinebilir. Selef, muhaddisler ve bazı fıkıh âlimlerine göre iman; kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve ameldir.[218] Burada şunu ifade etmek gerekir. Bu âlimlerin iman tanımları, ileride zikredilecek olan Hâricî ve Mu'tezile mezheplerinin tanımlarıyla aynı olsa da meseleyi ele alış biçimleri farklıdır. Selef uleması "amel imandan bir cüzdür" derken onun, imanın aslî bir unsuru değil, imanın

---

[214] İmam-ı A'zam, **el-Vasiyye**, (trc. Mustafa Öz), , s. 65.; a. mlf. Fıkhu'l-Ekber, s. 56.
[215] Tam adı, Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî'dir. Hanefî mezhebinin önde gelen fakihlerindendir. Hanefî fıkıh âlimlerinden Halvânî'nin talebesidir. "Usûlü's-Serahsî ve el-Mebsût" adlı eserlerin sahibidir. Üçüncü sırada müçtehitler tabakasından olduğu söylenmektedir. Fakih, muhaddis ve kelâmcı olan Necmeddin Nesefî ile muasırdır. Daha geniş bilgi için bk. Abdülhay Leknevî, **el-Fevâidü'l- Behiyye fî Terâcîmi'l-Hanefiyye**, Mısır, h. 1324, s. 158.
[216] Tam adı, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdulkerim b. Musâ b. İsâ b. Mücahit Ebü'l-Usr Faru'l-İslâm el-Pezdevî'dir. Eserlerinde zor bir üslup kullandığı için "Ebü'l-Usr" lakabını akmıştır. Tıpkı Serahsî gibi Halvânî'den ders almıştır. Serahsî gibi üçüncü derecede müçtehit kabul edilmektedir. Önemli bir hanefî fıkıh âlimidir. Kadılık ve müderrislik görevlerinde bulunmuştur. Daha geniş bilgi için bk. Hayereddin Zirikli, el-E'lâm: Kâmûsu Terâcîm li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ, Beyrut, 2002Cilt: 4, s. 328; Ferhat Koca, Murteza Bedir, "Pezdevî, Ebü'l- Usr", **DİA**, Cilt: 34, ss. 264-266.
[217] Aliyyü'l-Kârî, **Şerhu Fıkhi'l-Ekber**, (trc. Hüseyin S. Doğan), Hisar Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 226; Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, s. 268.
[218] Sinobî, vr. 51a.

kemalinin bir cüzü olduğunu kastetmektedir. Onlara göre ameli terk eden imandan çıkmış olmaz.[219]

Cehmiyye fırkasına göre iman, "Allah'ı bilmek"tir. Bu görüşe göre iman sadece marifetten ibarettir. Bu tarif, imanın özü ve kalbin fiili olarak kabul edilen tasdiki dışarda bırakmaktadır. Marifet de kalbin fiilidir. Ancak marifet ile tasdik arasında ince farklılıklar bulunmaktadır. Tasdik, kalpte kesb ve ihtiyar neticesinde ortaya çıkmaktadır. Marifet, bunlar olmaksızın meydana gelmektedir. Ayrıca marifet cehaletin zıddıdır. İmanın zıddı ise küfürdür. İman marifetten ibaret olsaydı, cehaletin küfür olması ve her cahilin kafir olması gerekirdi. [220]

Mürcie mezhebinden bir kısım imanı, "Allah'ı bilmek, O'na boyun eğmek ve muhabbet beslemek" şeklinde tarif etmektedir. Diğer bir kısmı ise imanın, "Allah'ı bilmek, peygamberlerini ve aklen yapılması mümkün olmayan şeylerin tamamını dil ile ikrar etmek" olduğunu iddia edetmektedirler. Bu görüşü benimseyenlere göre aklen yapılması mümkün olan bir şeyi kabul etmek, ona inanmak imandan sayılmaz. Mürcie, imanı sadece dil ile ikrardan ibaret saymaktadır. Onlara göre dil ile ikrar mümin olmak için yeterlidir. Daha önce de ifade edildiği üzere kafirlerin yaptıkları iyiliklerin kendilerine bir faydası olmadığı gibi müminlerin işledikleri günahların da imanlarına bir zararı olmaz.

Hâricîler ve Mu'tezile imanın, "kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amel" olduğunu söylemektedirler. Onlara göre bu üç asıldan biri eksik olursa kişi dinden çıkar. Hâricîler, bu durumda olan kişinin kafir, Mu'tezile ise fâsık olduğunu söylemektedir. Diğer bir ifadeyle dinden çıkar ancak küfre girmez. İki menzile arasında (el-Menzile beyne'l-Menzileteyn) kalır. Tevbe ederse, cennete gider. Tevbe etmeden ölürse ebedî cehennemde kalır.[221] İman konusunda genel olarak zikredilen kanaatleri taşıyan Hâricî ve Mu'tezile fırkalarını kendi aralarında bazı görüş ayrılıkları da bulunmaktadır. Hâricîler'e göre iman ister farz ister nafile olsun amellerin tamamını içine almaktadır. Allâf ve Kâdı Abdülcebbâr da bu görüşü benimsemektedir. Hâricîler'den bir gurup ise

---

[219] Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 272.; Ferhârî, **Nibrâs**, (thk. Okan Kadir (Abdulkadir) Yılmaz), İstanbul, Yasin Yayınevi, 2007, s. 453.

[220] Matüridî, s. 574.

[221] Bu konu Mu'tezile mezhebinin beş esasından biri olan "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn" meselesi bağlamında daha ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.

imanın, "dil ile ikrar, Allah'ı ve Hz. Peygamber'in O'ndan getirdiklerini bilmek" olduğunu söylemektedir. Basra Mu'tezilesi'nin çoğunluğu, Cübbâî ve oğlu imanın, "nafileler olmaksızın sadece farz olanları yapmak" olduğunu ifade etmektedir. Kerrâmiyye ise imanın, "kelime-i şehadetten ibaret" olduğunu belirtmektedir.[222]

İmanın tanımında olduğu gibi onun, artma ve azalmasının mümkün olup olmadığı meselesinde de farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bu konudaki ölçü ameldir. Ameli, imandan bir cüz olarak kabul edenler veya imanı, amelin bizzat kendisi olarak görenlere göre iman artar ve azalır. Amelin imandan olmadığını söyleyenlere göre imanda artma ve eksilme olmaz. Buna göre Mu'tezile, Hâricîler ile Eş'arîler imanın artıp ve azalacağı kanaatindedirler. Ancak Sinobî'nin de belirttiği üzere Matüridîler'in kahir ekseriyetine göre iman artmaz ve azalmaz. Bu görüş Ebu Hanife'den de nakledilmektedir. O, hem *Fıkhu'l-Ekber* hem de *Vasiyye* adlı eserlerinde bu konuya değinmektedir.

> *"İman, kalp ile tasdik ve dil ile ikrardır. Gökteki ve yerdekilerin imanı, iman edilmesi gereken şeyler bakımından artmaz ve eksilmez. Ancak yakîn ve tasdik açısından artar ve eksilir.* [223] *İmanda artma ve eksilme olmaz. Zira imanın artması küfrün artması, eksilmesi de küfrün eksilmesiyle mümkündür. Bir kişinin aynı anda hem mümin hem de kafir olması mümkün değildir. Amel ve iman birbirinden farklı şeylerdir.*[224]*"*

Teftâzânî de imanın artmasıyla ilgili ayetlerin İmam Ebû Hanife'nin dediği gibi sahabe dönemiyle alakalı ve imanın arma ve eksilmesinin sahabe ile sınırlı olduğunu belirtmektedir. Sahabe döneminde ayetler kısım kısım nazil olduğundan, inen bu ayetlere paralel olarak onların imanında bir artma söz konusu olmaktadır. Çünkü ashap inen ayetlere tek tek iman ediyordu. Ancak onların imanlarının artması, inanılacak şeylerin -yeni nazil olan ayetlerin- artmasına bağlıdır.[225]

Matüridîler'den tasdikin, kuvvetlilik ve zayıflık bakımından artma ve azalmayı kabul ettiğini savunanlar da bulunmaktadır.[226] Sinobî, bu görüşe göre mukallidin

---

[222] Sinobî, vr. 51b.
[223] İmam-ı A'zam, **Fıkhu'l- Ekber**, s. 56.
[224] İmam-ı A'zam, **Vasiyye**, ss. 65-66.
[225] Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 272.; Ferhârî, s. 455.
[226] Sinobî, vr. 51b.

imanının geçerli olduğunda şüphe olmadığını ifade etmektedir. Mürcie'den bir grup, imanın artacağını ancak azalmayacağını iddia etmektedir. [227] İmam Râzî ve birçok âlim imanın artma ve azalması konusundaki ihtilafın lafzî bir tartışma olduğunu söylemektedir.[228]

İman konusunda ihtilaf edilen bir diğer konu iman ve islâm kavramlarının tanımlarıdır. Ancak Sinobî bu konuda sadece "İman ve islâm hükmen birdir." demekle yetinmektedir.[229] Müellifin zikrettiği görüş, Matüridî mezhebinin görüşüdür. Eş'arîler iman ve islâm'ın farklı mefhumlar olduğunu savunmaktadır. Matürîdîler'e göre iman, Allah'ın bildirdiği emir ve yasakları tasdik etmektir. İslâm ise Allah'ın hükümlerini kabul edip, onlara boyun eğmektir. Bu ise Allah'ın emir ve yasaklarını benimsemekle mümkün olur. Bundan ötürü iman ve islâm hükmen birdir. Bir kişinin, mümin ama müslüman olmadığını ya da tam tersini söylemek doğru değildir.[230] Selef âlimleri ve Eş'arîler imanın, kalbin tasdiki, islâm'ın ise, hükme boyun eğmek ve teslim olmak olduğunu söylemektedir. Buna göre islâm imandan daha genel bir kavramdır. Her mümin müslümandır. Ancak her müslüman mümin değildir.[231]

Müellif, iman bahsinin sonunda tevekkül, havf ve huzû' kavramlarına değinerek bunların da şeri isimlerden olduklarını belirtmektedir. Bu konuları, müstakil başlıklar altında değil de iman bahsinde ele alması onların, iman ile sıkı bir ilişkisi olduğundandır. Diğer bir ifadeyle bu özellikler ancak gerçek bir müminde bulunabilir.

Tevekkül; Allah'a güvenme ve acizliğini itiraf etmektir. Korku (Havf), kötü bir şey yapma zannından kaynaklı kalpte meydana gelen bir ürpertidir. Haşyet de korku gibidir. Korkunun karşıtı güvendir. Bazıları havf'ın, günahları ve Allah'ın dilediği kişiye istediği şekilde şiddetli azap edebileceğini hatırlamak olduğunu söylemektedir.

Ümit (Reca) Allah'ın, kendisine olan fazlını bilmekten dolayı kalbin rahatlamasıdır. Ümit, Allah'ın fazlının ve rahmetinin genişliğinin hatırlanması olarak da tarif edilmektedir. Raca'nın karşıtı ümitsizlik (Ye's)tir. Tevekkül, korku, ümit müminde bulunması gereken özelliklerdendir. Sinobî, müminlerin iman, tevekkül,

---

[227] Sinobî, vr. 51b.
[228] Cürcânî, Cilt: 3, s. 614.
[229] Sinobî, vr. 51b.
[230] Sâbûnî, s. 175.
[231] Hilmi Karaağaç, İtikâdî Mezheplerde İman-İslâm İlişkisi, **Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, c. 1, s. 2.

ümit ve korkuda eşit olup, bunların dışındakilerde eşit olmadığını söylemektedir. Bu görüşler Ebû Hanife'den de rivayet edilmektedir. Boyun eğme (Huzû') de şeri isimlerdendir.

Huzû', Allah'a olan saygısından kendini küçük görme diğer bir deyişle Allah'ın büyüklüğü karşısında kendini küçük görmektir. Boyun eğme de imanın gereklerindendir. Tevazu (Huşû') boyun eğme gibidir. Ancak tevazu organlarla, boyun eğme ise kalple olur. Bunun zıddı kibirlenmektir.[232]

2.2.2. İkinci Makam: Küfür

Her şey zıddıyla bilinir kaidesi gereği küfür, iman konusunun bir uzantısıdır. İman ile küfür kavramları arasında tezat bulunmaktadır. Bu sebeple küfür, imanın karşıtı olarak tarif edilmektedir. Ehl-i sünnete göre küfür, Hz. Peygamber'in getirdiğine kesin olarak bilinen hususlardan tümünü veya bir kısmını (tekzîb) yalanlamaktır.[233] Yalanlamanın kalp ile veya küfre delalet eden herhangi bir şey ile olması arasında fark yoktur. Küfür, sözle ya da fiille de olabilir. Kişinin kendi isteğiyle küfre delalet eden sözler sarf etmesi kavlî küfürdür. Aynı şekilde kendi isteğiyle kuşak (zünnâr) bağlamak ve Mushaf'ı pisliğe atmak gibi dinen yapılması, yalanlama alameti olarak kabul edilen bir şeyi yapmak ise fiilî küfürdür.

Müellif kişiyi küfre götürecek bazı konulara dikkat çekmektedir. Buna göre kesin nassı inkar etmek küfürdür. Allah'ın azabından emin olmak ve rahmetinden ümit kesmek başka bir ifadeyle cennetlik ya da cehennemlik olduğundan emin olmak da küfürdür. Kahinleri doğrulamak ve küfre rıza göstermek küfürdür. Haramları helal kabul etmek, onları basite almak küfürdür. Allah'ı ve O'nun şeriatını küçümsemek ve alay etmek de küfürdür. [234]

Ehl-i Sünnet dışındaki fırkalar da küfrü, imanın zıddı olarak tanımlamaktadırlar. Cehmiyye gibi imanı, "Allah'ı bilmek" olarak tanımlayanlar küfrü, "Allah'ı bilmemek" şeklinde tarif etmektedir. Hâricîler ve Mu'tezile gibi

---

232 Sinobî, vr. 51b.

233 Ehl- sünnet âlimleri imanı, Hz. Peygamberin Allah'tan getirdiği şeyleri tasdik etmek olarak tanımlamaktadır.

234 Sinobî, vr. 51b- 52a.

imanın, amel olduğunu ileri sürenlere göre küfür, günah olan bir şeyi yapmaktır. Her ne kadar Haricîler ve Mu‘tezile aynı görüşü paylaşsa da aralarında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Hâricîler bütün günahları küfür kabul ederken, Mu‘tezile günahları üç kısma ayırmaktadır. Allah hakkında caiz olan ve olmayan şeyler ile Hz. Muhammed'in peygamberliğini bilmemek, Mushaf'ı pisliğe atmak, Hz. Peygambere sövmek, hafife almak gibi birtakım günahlar vardır ki bunları işleyen imandan çıkar ve küfre girer. Kasıtlı olarak bir kişiyi öldürmek, zina yapmak, içki içmek gibi büyük günahlar kişiyi imandan çıkartır. Ancak küfre sokmaz. Avret yerini açmak gibi küçük günahlar ise kişiyi imandan çıkarmadığı gibi küfre de sokmaz. Hâricîler'e göre büyük olsun küçük olsun günah işlemek küfürdür. Mu'tezile'ye göre ise bilgisizliğe (cehalet) delalet eden günahların küfür olduğunu söylemek mümkündür.[235]

2.2.3. Üçüncü Makam: Kebîre/Büyük Günah

Kelâm uleması insanların dünya ve ahirette çeşitli cezalarla karşı karşıya kalmasına sebep olan günahları, büyük ve küçük günah olarak ikili bir tasnife tabi tutmaktadır. Bu bağlamda küçük günahlardan ziyade büyük günahlar üzerinde daha çok durulmaktadır. Hatta "elfâz-ı küfür" adında müstakil eserler dahi telif edilmiştir.[236] Büyük günahın tarifi, sayısı ve bu günahı işleyen kişinin durumunun ne olduğu gibi meseleler tartışılmış ve farklı görüşler ileri sürülmüştür. Sinobî de bu konulara değinmektedir. Ancak o, meseleye büyük günahların sayısı ile başlamaktadır. Ardından büyük günahın tanımıyla ilgili ileri sürülen farklı tariflere değinmektedir. Büyük günah işleyen kişinin durumu bu başlık altında konu edinmemektedir. Bunun muhtemel sebebi "iman" ve "küfür" başlıkları altında bu meseleye değinmiş olmasıdır. Biz onun görüşlerini değerlendirirken konu bütünlüğü açısından öncelikle büyük günahın tanımı konusundaki farklı görüşleri zikredeceğiz. Daha sonra onların sayısı hakkındaki görüşlerini aktaracağız.[237]

---

[235] Sinobî, vr. 52a.
[236] Ahmet Saim Kılavuz, "Elfâz-ı Küfür", **DİA**, Cilt: 11, ss. 26-27.
[237] Müellif, bu konuda birden fazla tanım olduğuna dikkat çekmektedir. Bu görüşlerin tamamını kîle (قيل) sığası ile nakletmektedir. Bilindiği üzere bu siğa, nakledilen görüşün yanlışlığına işaret etmektedir. Bu genel kuralı burada işletmek, zikredilen tüm tanımların zayıf olduğu anlamına gelecektir. Ancak

Büyük günah konusunda birden fazla tanım yapılmaktadır. Müellif bunlardan bir kısmını zikretmektedir. Buna göre büyük günah; “Allah’ın, yapıldığında ceza vereceğini belirttiği şeylerin tamamı” olarak tarif edilmektedir. Âlimlerin çoğunluğu bu görüştedir. İsferâyînî’ye göre “Haram olsun tenzîh olsun Allah’ın yasakladığı her şey” büyük günahtır. “Dünya ve ahirette ceza verileceği hususunda kesin nass bulunan şeylerin” büyük günah olduğu söylenmektedir. Diğer bir tarife göre “Allah’ın ve dinin saygınlığına zarar verme gibi müslümanlar arasında çirkin görülen şeyler” büyük günahtır. Bir grup âlim büyük ve küçük günahların bizzat kendileri dikkate alınarak tarif edilemeyeceği kanaatindedir. “Her günah kendinden daha büyük olana nispetle küçük, daha küçük olana nispetle de büyük olarak” isimlendirilir. Ayrıca “kulun İsra r ettiği her günah büyük günahtır, tövbe ettiği her günah da küçük günahtır” şeklinde de tanımlanmaktadır. Sinobî bu son iki tarifin, zayıf olduğunu ve doğru olmadığını ifade etmektedir. Ancak bunun gerekçesini zikretmemektedir.[238]

Büyük günahların sayısında ihtilaf edilmiştir. Sinobî kesin bir sayı telaffuz etmemektedir. Bunun yerine haksız yere adam öldürmek, zina yapmak, iftira atmak, savaştan kaçmak, yetim malı yemek, anne-babaya kötü davranmak, harama bulaşmak gibi büyük günah sayılan bazı günahları sıralamaktadır. Hz. Ebû Hureyre’in bunlara faiz yemeyi, Hz. Ali’nin hırsızlık yapma ve içki içmeyi, isim vermeden bazılarının da müminin yalan söylemesini ilave ettiklerini ifade etmektedir. Kendisinin de bazı hadis kitaplarında yalan yere yemin etme, yalan söyleme ve yalancı şahitlik yapmanın büyük günahlardan sayıldığını belirtmektedir. Ancak herhangi bir hadis zikretmemekte ve kaynak adı vermemektedir.

Buradan da anlaşılacağı üzere bu konudaki temel kaynak hadislerdir. Aslında farklı sayıların zikredilmesinin temel sebebi de budur. Çünkü bu konuya dair rivayet edilen hadislerde farklı sayıda ve çeşitte günah, “büyük günah” olarak isimlendirilmektedir. Bu hususta en meşhur hadis yedi büyük günahın sayıldığı hadistir. Hz. Peygamber bir hadis-i şeriflerin: de “İnsanı helaka götüren yedi günahtan sakının. Bunlar: Allah’a ortak koşmak, sihir yapmak, haksız yere adam öldürmek,

---

Sinobî’nin kastı bu değildir. O, genelde zayıf gördüğü görüşleri “Bu zayıftır veya doğru değildir” demek suretiyle açıkça ifade etmektedir.

[238] Sinobî, vr. 52a.

yetim malı ve faiz yemek, savaştan kaçmak, iffetli bir kadına iftirada bulunmaktır.[239] Bu konuda eser telif eden bazı âlimler bu günahların sayısını yetmişe hatta dört yüz altmış yediye kadar çıkarmaktadırlar.[240]

Konunun girişinde de ifade edildiği üzere müellif büyük günah işleyen kimsenin imani durumuna değinmemektedir. Çünkü bu konuya iman ve küfür kavramlarını açıklarken değinmişti. Büyük günah işleyen kişinin imanî durumu, mezheplerin iman tanımlarıyla paralellik arz etmektedir.[241]

2.2.4. Dördüncü Makam: Tevbe

Sinobî tövbeyi, "Günah işleme gücü olduğu halde, bir daha o günahı işlememek için çaba göstermekle beraber, sırf günah olduğu için pişmanlık duymak" olarak tanımlamaktadır. Her kim namusuna, malına veya bedenine zarar gelmesi gibi dünyevî bir sebepten dolayı günahtan pişmanlık duyarsa bu kişi tövbe etmiş sayılmaz. Baş ağrısına sebep olduğu için içki içmekten pişmanlık duymak buna örnek olarak verilebilir.[242] Aynı şekilde gücü yetmediğinden ötürü günahı terk etmeye çalışan da tövbe etmiş olmaz. Cennete girmek arzusuyla veya cehennemden korkarak tevbe eden kişinin tövbesi geçerlidir.[243]

İktidarını yitiren bir zinakarın, pişman olup tekrar zina etmeye gücü olsa dahi, zina yapmamaya azmetmesi durumunda tövbesinin geçerli olup olmayacağı tartışmalıdır. Ebû Hâşim el-Cübbâî, bu durumda olan birinin tövbesinin makbul olmadığını söylemektedir. Ancak çoğunluk tövbesinin kabul edileceği yönünde görüş bildirmektedir. Korkutucu bir hastalıktan dolayı tövbe edenin tövbesinin geçerli olup olmadığı da ihtilaflıdır.[244] Bu konudaki ihtilafın sebebi, bu tür tövbenin tıpkı kişiyi inanmaya zorlayan bir etkeninin bulunması durumundaki iman gibi ümitsizlik halinde olması gibi değerlendirilmesidir.[245] Âmidî bu durumda olan kişinin tövbesinin geçerli olduğunu söylemektedir.[246]

---

239 **Sahîh-i Buhârî**, 2/538 (2767).
240 Kılavuz, s. 67.
241 Bu konudaki görüş farklılıkları için iman bahsine bakınız.
242 Cürcânî, Cilt: 3, s. 596.
243 Sinobî, vr. 52b.
244 Sinobî, vr. 52b.
245 Cürcânî, Cilt: 3, s. 596.
246 Âmidî, Cilt: 5, s. 113.

Sinobî, tövbenin, Allah'a karşı olan yükümlülüklerde sakıt olabileceğini belirtmektedir. Ancak farzlar, bunun dışında tutulmaktadır. Farzları terk edenin, onları kaza etmesi gerekir. Kul hakkı ise sakıt olmaz. Kul hakkının sakıt olması için haksızlık yapılan kişilerden helallik alınması gerekir. Ancak Sünnî âlimlere göre bu, tövbenin sıhhat şartlarından değildir. Mu'tezile tövbenin geçerli olması için yapılan haksızlığın giderilmesi, aynı hatayı tekrarlamamak ve pişmanlığının devam etmesi gibi üç şartın bulunması gerektiğini savunmaktadır. Bu şartlardan "günaha tekrar dönmeme ve pişmanlığın sürekliliği" tartışmaya açıktır.

Bir sene günah işlememek gibi belirli bir vakitle sınırlandırılmış (muvakkat) veya içki içmekten değil de zina yapmaktan tövbe etmek (mufassal) gibi bir kısım günahlardan vazgeçmek şeklindeki tövbe, Kelâmcıların çoğunluğuna göre geçerlidir. Eş'arîler de bu görüştedirler. Ancak bazı âlimlere göre bu, tövbe olarak kabul edilmez. Şartları yerine getirilen sahih bir tövbeyi Allah dilerse kabul eder, dilerse kabul etmez. Mu'tezile'ye göre ise Allah'ın bu tevbeyi kabul etmesi gerekir.[247]

Tövbenin itaat olup olmadığında ihtilaf edilmiştir. Âmidî, tövbenin zorunlu bir itaat olduğunu söylemektedir.[248] Bu sebeple onu yapan sevap yapmayan ceza alır. Allah bir ayetinde "Ey müminler, toplu olarak Allah'a tevbe edin"[249] buyurmaktadır. Emir zahirde gerekliliğe (vücüb) delalet etmektedir. Ancak kesin değildir. Ümitsizliği ortadan kaldırma ve tövbenin kabul olacağını ilan etme anlamı taşıdığından ruhsat olma ihtimali de bulunmaktadır.

Müellif, konunun sonunda tövbenin şartlarıyla ilgili bir hatırlatmada bulunmakta ve Hz. Ali'den nakledilen sözlere yer vermektedir. Hz. Ali'ye tövbe hakkındaki görüşleri sorulmuştur. O da şu altı şartı taşıması gerektiğini söylemiştir. Bunlar; pişmanlık, farzların kaza edilmesi, haksızlığın giderilmesi, hasımdan helallik alınması, tekrar günah işlememek için gayret gösterilmesi ve nefsin, Allah'a itaat yolunda terbiye edilmesidir.[250]

---

[247] Bu onların aslah prensiplerinin bir gereğidir. Tövbe de kul için faydalı bir şeydir. Dolayısıyla kul tövbe ettiği zaman Allah'ın bunu kabul etmesi zorunludur. Daha geniş bilgi için bk. Cürcânî, s. 6 Cilt: 3, s. 02.
[248] Âmidî, Cilt: 5, s. 115.
[249] Nûr,31/24.
[250] Sinobî, vr. 52b.

2.3. ALTINCI MATLAB İMÂMET

Hz. Peygamber'in ahirete irtihali sonrası, müslümanların karşılaştıkları ilk problem din ve dünya işlerini idare edecek yöneticinin kim olacağı meselesidir. Bu konu Müslümanları o kadar meşgul etmiştir ki Hz. Peygamber, bu mesele çözülüp Hz. Ebû Bekir halife seçildikten sonra defnedilmiştir. İmâmet her ne kadar siyasî bir konu gibi görünse de itikadî konulara etki eden bir yönü de bulunmaktadır. İmâmet, diğer bir deyişle hilâfet, din ve dünya işlerini yönetmektir. Din sahiplerinin topraklarını koruma ve dini hükümleri uygulamada Hz. Peygamber'in halifesi olmak manasına geldiği de söylenmektedir. Ümmetin tamamının imama uyması zorunlu görülmektedir.[251]

Bu mesele kelâm kitaplarında "İmâmet" başlığı altında ele alınmaktadır. Aslında imâmet ilahiyyât, nübüvvet ve meâd gibi doğrudan kelâm ilminin konusu olmayıp, genelde kelâm kitaplarının sonunda tamamlayıcı bir konu olarak zikredilmektedir. Cürcânî de bu konuya dikkat çekerek, "İmâmet, dinin esaslarından ve akâid ilkelerinden değildir. Mükellefin fiilleriyle ilgili ferî meselelerdendir. İmâm tayin etmek dinen gereklidir. Kelâmcılar kitaplarının sonunda imâmet bahislerini konu edinmeyi bir adet haline getirmişlerdir" demektedir.[252]

Bu bölümde, imam seçimi, imamda arana şartlar, seçim yöntemi gibi konulara değinilmektedir. Bunun yanı sıra Hulefâ-i Râşidîn ve iyiliği emredip kötülükten sakındırma meselesine de burada temas edilmektedir. Sinobî de bu genel tasnife uygun olarak imâmet meselelerine değinmektedir. Ancak müellif, bu konuyu eserinin sonunda değil de ahiret bahislerinden önce zikretmektedir.

2.3.1. Birinci Makam: İmâm Tayin Etmenin Gerekliliği

Ulema, imâm tayin etmenin gerekli olup olmadığı konusunda ihtilaf etmektedir. Hâricîler, bunun zorunlu olmadığı kanaatindedirler. Gerekli olduğunu söyleyenler ise bunun aklen mi yoksa naklen mi gerekli olduğu konusunda görüş

---

[251] Cürcânî, Cilt: 3, s. 665.
[252] Cürcânî, Cilt: 3, s. 665.

ayrılığına düşmektedir. Ehl-i sünnet'in genel görüşü imâm tayininin naklen gerekli olduğudur. İmâm tayini aklen gerekli olmadığı gibi Allah için bir zorunluluk da değildir. Bu konuda ümmetin icması vardır.[253] Mu'tezile ve Zeydiyye fırkaları imam tayin etmenin aklen gerekli olduğunu iddia etmektedir. Mu'tezilî âlimlerden Câhız, Ka'bî ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî hem naklen hem de aklen gerekli olduğunu söylemektedirler.

İmâmiyye ve İsmâiliyye ise imam seçiminin insanlara değil, Allah'a vacip olduğunu ifade etmektedir. Bu fırkalar, imamın neden gerekli olduğu konusunda kendi aralarında ihtilaf etmektedirler. İmâmiyye, şeriatın hükümlerini değişiklikten korumak için gerekli olduğunu söylemektedir. İsmâiliyye ise *Allah'ı bilmek* için bir imamın varlığını gerekli gördüğünden, Allah'ı bilmek için gerekli olduğunu savunmaktadır. Hâricîler, imâm tayininin zorunlu değil mümkün olduğunu iddia etmektedir. Onlardan bir grup halifenin güven ortamında gerekli olduğunu fitne ortamında gerekli olmadığını belirtmektedir. Bunun aksini savunanlar da bulunmaktadır.[254]

2.3.2. İkinci Makam: İmâmda Bulunması Gereken Özellikler

İmâmet konusundaki önemli bir mesele de imamda bulunması gereken özelliklerdir. Âlimler, kimin hilâfete daha layık olduğunun tespit edilebilmesi için imâmın taşıması gereken bazı özellikler olduğunu belirtmektedir. Sinobî de bu çerçevede muhakkiklerin genelinin kabul ettiği sekiz özellik saymaktadır. Bunlar; Usûl ve füruda müçtehit, ileri görüşlü ve tedbirli, cesaretli, âdil, akıllı buluğa ermiş, erkek ve hür olmaktır. [255] Bazı âlimler, ilk üç şartın güç yetirilemeyecek şeyle sorumlu tutma ya da abes olacağından geçerli olmadığını ifade etmektedirler. Sinobî de muasır bazı âlimlerin bu görüşte olduğuna hatta adalet ve Kureyş kabilesinden olmayı bile şart koşmadıklarına şahit olduğunu belirtmektedir.[256]

---

[253] Ümmet, Hz. Peygamber'in vefatından sonra, halifeden yoksun kalmanın imkânsız olduğunda görüş birliğine varmıştır. Hatta Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in vefat etmesi üzerine "Bilin ki Muhammed öldü. Ancak bu dini ikame edecek biri gereklidir" demiştir. Ashap Hz. Ebû Bekir'in sözlerine itiraz etmemiştir. Hemen benî Sâide gölgeliğinde toplanarak, halife seçimine girişmiştir. Hatta bunun için Hz. Peygamberin defin işlemini dahi ertelemişlerdir. Daha geniş bilgi için bk. Cürcânî, Cilt: 3, s. 665.
[254] Sinobî, vr. 52b.
[255] İmâmda aranan bu ve benzeri özelliklerin ayrıntıları için bk. Cürcânî, Cilt: 3, s. 676.
[256] Sinobî, vr. 52b.

Eş’arîler ve Cübbâîyye fırkaları, halifenin kureyş kabilesinden olmasını şart koşmaktadırlar.[257] Hâricîler ve bazı Mu’tezilî âlimler bu şartı kabul etmemektedirler.[258] Şîa fırkası ise halifenin kureyşli olmasının yanı sıra Hâşimî olmasının şart olduğunu iddia etmektedir. Ehl-i sünnete göre imamda bulunması gereken özellikler arasında Hâşimî soyundan olma şartı bulunmamaktadır. İmâmiyye’nin iddia ettiği gibi imamın dini konularda en ince ayrıntıları dahi bilecek kadar, dinin bütün meselelerine hakim olması zorunlu değildir. Bazı aşırı gurupların ileri sürdüğü gibi mü’cize göstermesi de gerekmez. Halifenin peygamberler gibi masum olması da şart değildir. İmâmiyye ve İsmâiliyye fırkaları, imamın masum olmasını şart koşmuşlardır. İmâmın küfürden masum olması, üzerinde ittifak edilen bir husustur. Ancak bunun dışında herhangi bir konuda masumiyet aranmaz. Bazı Şiî grupların iddia ettiği gibi zamanının en faziletli kişisi olması da gerekli değildir. Onlardan bazıları bu konuda ayrıntıya girerek, fitne zamanında en faziletlinin imam olması gerekli değilken, fitne olmadığı zamanda gerekli olduğunu söylemektedirler. Yine bazı Şii fırkaların iddia ettiği gibi imamın gizli, beklenen değil zahir/açık olması gerekir. Bazı faziletli kişilere göre imam, fâsık veya zalim de olsa görevinden alınmaz. İmam Şâfiî ise bu durumda olan bir halifenin azledilmesi gerektiği yönünde görüş bildirmektedir.[259]

2.3.3. Üçüncü Makam: İmametin Ne İle Sabit Olacağı

Ulemanın çoğunluğuna göre kişinin imâmet için uygun olması ya da zikredilen şartları taşıması onun halife olması için yeterli değildir. Bunun dışında gerekli olan bazı şeyler daha bulunmaktadır. Buna göre imâmet, Hz. Peygamber’in ve önceki imâmın nasla tayin etmesiyle gerçekleşir. Bu konuda icma edilmiştir.[260] Ehl-i Sünnet, Mu‘tezile ve Zeydiyye’nin Sâlihiyye fırkasına göre ehl-i hal ve’l- akdin diğer bir

---

[257] Onların bu husustaki delilleri, Hz. Ebû Bekir’in hilâfet tartışmaları sırasında söylediği rivayet edilen “İmamlar Kureyş’tendir” hadisidir. Bk. Cürcânî, Cilt: 3, s. 678.
[258] İmâmın Kureyşî olma şartını kabul etmeyenler, Hz. Peygamber’in “Başınızda Habeşli bir köle dahi olsa ona itaat edin” hadisidir. Bk. Cürcânî, Cilt: 3, s. 678.
[259] Sinobî, vr. 52b.
[260] Her ne kadar nassla tayin halifenin seçiminde kullanılan bir yöntem olsa da bu konuda herhangi bir nass olmadığından bu konudaki en sağlıklı yöntem seçim (biat)tir. Bk. Cürcânî, Cilt: 3, s. 688.

deyişle seçim(biat) hakkı bulunan kişilerin seçmesi de imam belirleme yöntemlerindendir. Şîa mezhebine göre imâmet sadece nassla belirlenir. Zeydiyye fırkası, davetin de imam belirleme yöntemlerinden biri olduğunu söylemektedir. Bu durumda imâmete uygun olan bir kişi çıkararak iyiliği emreder, kötülükten sakındırır ve insanları kendisine uymaya çağırır. Cübbâî'nin de bu görüşe katıldığı söylenmektedir.

Bir kişinin halife olabilmesi için tüm bölge halkının kendisine biat etme şartı aranmaz. Ümmetin tamamının biati bir yana, Medine halkının icması dahi şart koşulmaksızın Hz. Ömer'in Hz. Ebubekir'e, Hz. Abdurrahman b. Avf'ın Hz. Osman'a biatinde olduğu gibi bir ya da iki kişinin biat etmesi yeterli kabul edilmektedir. Bu hususta asırlar boyunda herkes ittifak etmiş, hiç kimse bunu yanlış görmemiştir. bazı âlimlere göre bir ya da iki kişinin biati ile yapılan seçimin adil şahitler önünde yapılması gerekir. Onları bu görüşe götüren sebep, hasımların bu kişiye gizlice biat edildiğini iddia etmelerinin önüne geçme çabasıdır.

Birden fazla kişinin imamlık iddiası ile ortaya çıkmaları durumunda, hangisinin daha önce imamlığını ilan ettiğine bakılır ve o kişi imam olarak kabul edilir. Diğerlerinin buna rıza göstermesi gerekir. Onlar bu duruma razı olmaz ve kendi imamlıklarında ısrarcı olurlarsa asi olurlar. İmamlığını önce ilan eden kişi ortada yoksa ya da kim olduğu tam olarak bilinmiyorsa bu durumda hiç kimsenin imamlığı geçerli olmaz. Yeniden bir seçim yapılması ve imamın belirlenmesi gerekir. Sınırları birbirine yakın yerlerde düzenin bozulmaması ve fitne çıkmaması için iki ayrı imama bağlılık göstermek doğru değildir. Ancak tek bir kişinin idare edemeyeceği kadar geniş sınırlar içinde olursa o zaman durum içtihada bağlıdır. [261]

Müslümanların haklarının korunamaması, din işlerinin sağlıklı yürütülememesi gibi imamın azledilmesini gerektiren durumlar ortaya çıktığında ümmetin imamı görevden alma hak ve yetkisi bulunmaktadır. Çünkü imam, bu gibi görevleri yerine getirmek için seçilmektedir. Ancak imamın azledilmesi fitneye sebep olacaksa bu durumda en az zararlı olanın tercih edilmesi daha doğrudur.

[261] Sinobî, vr. 53a.

2.3.4. Dördüncü Makam: Hulefâ-i Râşidîn

Peygamberden sonra hak imam sırayla Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'dir. Bu süre Hz. Peygamber'in "Benden sonra hilafet otuz senedir. Sonrası krallık ve sultanlıktır." dediği gibi otuz yıldır. [262] Bu aynı zamanda Hz. Peygamber'in bir mü'cizesidir. Sinobî, Hulefâ-i Râşidîn ve onların halife seçilmesiyle ilgili uzunca bir rivayet nakletmektedir.[263] Buna göre ashap, Hz. Peygamber vefat ettiği gün Benî Sâide gölgeliğinde toplanıp kimin halife olması gerektiğini tartışmıştır. Sonunda Hz. Ebubekir'in hilafetinde karar kılınmıştır. Hz. Ebubekir, vefat etmeden önce yerine Hz. Ömer'i halife olarak bırakmıştır. Hz. Ömer ise halife seçimini şuraya havale etmiştir. Buradaki istişareler neticesinde Hz. Osman halife olarak seçilmiştir. Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle, hilafet makamı bir süre boşta kalmıştır. Daha sonra Hz. Ali halife olarak seçilmiştir.[264]

Hilafetin bu sıra üzere olduğunda tartışma yoktur. Asıl tartışma hak imamın kim olduğu konusundadır. Ehl-i sünnetin bu konudaki görüşleri yukarıda zikredildiği gibidir. Şîa'ya göre ise hak imam Hz. Ali'dir. Onlardan bir kısmı, sahabenin Hz. Ali varken başkasına biat ederek hata yaptığını iddia etmektedir. Bazıları daha da ileri giderek, Hz. Ali'ye biat etmedikleri için sahabeyi, hakkı terk ettiği için de Hz. Ali'yi tekfir etmektedir.

Üstünlük meselesi de bu bağlamda tartışılmaktadır. Sünnî âlimlerin çoğunluğuna ve bazı ilk dönem Mu'tezilî âlimlere göre zikredilen hilafet sırasına göredir. Bir kısım âlimler Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'i daha üstün görmenin ve Hz. Hasan ile Hüseyin'i sevmenin Ehl-i sünnetin alameti olduğunu söylemekle beraber, Hz. Osman ve Hz. Ali arasında tercih yapma konusunda tevakkuf etmektedirler. Şîa, Hz. Ali'nin daha üstün olduğunu savunmaktadır. Son dönem Mu'tezilî âlimlerin çoğu da bu görüştedir.[265]

---

[262] **Sünen-i Ebî Dâvud**, Şirketü Dârü'r-Rakm, Beyrut, 1999, 1061 (4646).
[263] Sinobî, vr. 53a-53b.
[264] Sinobî, vr. 53b.
[265] Sinobî, vr. 53b.

2.3.4.1. el-Emru Bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu Ani'l-Münker

el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker, iyiliği emretme, kötülükten sakındırma anlamına gelmektedir. Ma'rûf, bilinen, aklın ve dinin iyi olarak kabul ettiği şey anlamına gelmektedir. Münker ise bunun zıddı olan, sakındırma, uzak tutma, aklın ve dinin kötü gördüğü şey manasındadır. Kelâm âlimleri, "el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker"in, dinin aslî hükümlerinden mi yoksa ferî hükümlerinden mi olduğu konusunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Mu'tezile mezhebi bunu dinin aslî hükümlerinden kabul etmektedir. Bu sebeple onların beş temel esasından bir olarak sayılmaktadır. Sünnî âlimler ise bu ilkeyi daha ziyada fıkıh ve ahlak bağlamında ele almaktadır. Bundan ötürü Mu'tezile gibi farz-ı ayn değil, farz-ı kifâye olduğu söylenmektedir.[266]

Âmidî, Rafızi'lerden bir grubun, imam tayin etmeden "iyiliği emretme ve kötülükten sakındırmanın" zorunlu hatta caiz bile olmayacağı görüşünü benimsediklerini aktarmaktadır. Bunların dışında kalanlar "iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma"nın, mutlak olarak gerekli olduğunu söylemektedirler. Ancak bunun, neye binaen gerekli olduğu konusunda ihtilaf etmektedirler. Ehl-i Sünnet uleması bunun dinen, Cübbâî ve oğlu ise aklen gerekli olduğunu söylemektedir. Cübbâî ve oğlu da kendi arasında görüş ayrılığına düşmüştür. Cübbâî, güzelliği ve çirkinliği aklen kesin olarak bilinen şeylerde mutlak olarak gerekli olduğunu ileri sürerken, Ebu Hâşim'e göre ise, emreden (Âmir) ve nehyeden (Nâhî) zararı giderek ise ve zarar sadece bu yolla giderilebilecekse gereklidir. Aksi halde zorunlu değildir.[267]

İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma, emredilen ve nehyedilen şeye tabidir. Emredilen şey vâcıb ise vâcib, mendup ise menduptur. Nehyedilen şey haram ise haram, mekruh ise mekruh, mendup ise menduptur. İyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak farz-ı kifayedir. Bir kısım insanlar bu görevi yerine getirdiğinde diğerlerinden bu sorumluluk kalkar. Farz-ı kifâye olan grubun, bu görevi yapmadığı düşünülürse o zaman insanların gizli saklı şeylerinin peşine düşmeden (tecessüs) bütün itaatkâr ve asilere aynı derecede farz olur. Mükellef olsun ya da olmasın çocuk ve deli

---

[266] Mustafa Çağrıcı, "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker", **DİA**, Cilt: 11, ss. 138-141.
[267] Âmidî, Cilt: 5, s. 299.

gibi başkasına zarar verme ihtimali olan herkes bu tür şeylerden uzak tutulur. Aynı şekilde çocuklar alışsınlar diye namaza alındığı gibi alışmasınlar diye haramlardan uzak tutulurlar.[268] Kötülükten uzaklaştırmanın bazı şartları vardır. Bunlar:

- Kötülükten uzaklaştıran kişinin (Nâhî) sakındırdığı (Menhî) şeyin çirkin olduğunu bilmesi
- Sakındırdığı şeyi kendisinin yapmaması
- Uyarısının etkili olacağını düşünmesi
- Büyük bir zararın önüne geçeceğini düşünmesi
- Sakındırmazsa günahkâr olacağını düşünmesi
- Sakındırdığı şeyin çirkinliğini arttırmayacağını düşünmesi.[269]

2.4. YEDİNCİ MATLAB ÖLÜM SONRASI/AHİRET

Ahiret inancı, Kur'an'da, Allah'a imanla beraber zikredilen ve üzerinde önemle durulan bir konudur.[270] Ahiretle ilgili meselelerin temellendirilmesi, aklî delillerle değil sadece vahye dayanan naklî delillerle mümkündür. Bu sebeple kelâm âlimlerinin bir kısmı, "Sem'iyyât"[271] bir kısmı da "Meâd"[272] başlığı altında bu konulara değinmektedir. Kabir halleri, ölümden sonra tekrar dirilme, sorgu, sırat, cennet, cehennem gibi konular bu bölümde ele alınmaktadır. Sinobî de "Ölüm sonrası" başlığı altında ahiretle ilgili meseleleri konu edinmektedir.

2.4.1. Birinci Makam: Ölüm Sonrası Haller

2.4.1.1. Dirilme

Ölümden sonraki hallerin ilki dirilmedir. Kelâmcıların çoğunluğuna göre ölüler kabirlerinde diriltileceklerdir. Ancak dirilmenin nasıl olacağı konusunda farklı

---

268 Sinobî, vr. 53b.
269 Sinobî, vr. 54a
270 Bakara, 2/62.
271 Teftâzânî, **Şerhu'l-Mekâsıd**, (thk., Abdurrahman Umeyre), Âlemü'l-Kütüb Li'-t-Tıbâati ve'n-Neşr, Beyrut, 1989, V, s. 5.
272 Cürcânî, Cilt: 3, s. 548.

görüşler ileri sürülmektedir.[273] Kelâmcıların çoğunluğuna göre dirilme, bedenin dağılan parçalarının bir araya getirilmesinden ibarettir. Bazıları, bedenin yok olmuş parçalarının tekrar yaratılarak bir araya getirilmesinden ibaret olduğunu ifade etmektedirler. Dirilmenin, ruhun bedene dahil edilmesiyle olacağını söyleyenler olduğu gibi ruhun bedenden ayrıldıktan sonra, tekrar onunla ilişki kurmasıyla mümkün olacağını ifade edenlerde bulunmaktadır.[274]

Sinobî, dirilmenin nasıl olacağı konusunda hayatın, ölünün tüm cüzlerinde yaratılıp yaratılmayacağı sorusuna verilen cevapları zikretmekle yetinmektedir. Bâkillânî ve onu takip edenler dirilmenin, ölünün bütün cüzlerinde hayatın yaratılmasıyla gerçekleşeceğini söylemektedirler. Âlimlerin bir kısmı ise ölünün tüm cüzlerinde değil, sadece asli cüzlerinde hayatın yaratılmasıyla meydana geleceğini ifade etmektedirler.

Sinobî, ruhun bedene iade edilip edilmeyeceği konusunda âlimlerin görüş bildirmediğini (tevakkuf) zikretmektedir. [275] Ebü'l-Mu'în en-Nesefî de Allah'ın insanda, acıyı ve lezzeti hissedeceği ve bileceği kadar bir hayat yaratmak suretiyle onu yeniden diriltmesinin mümkün olduğunu belirtmektedir. Nesefî, bu şekildeki bir diriltmenin imkânına vurgu yaparak "Biz bunu mümkün derecesinde kabul ederiz" demektedir. Allah'ın insanın ruhunu bedenine iade etmeden ona bir tür hayat vereceğine ya da ruhunu iade edeceğine dair bir delil olmadığı için bu konuda tevakkuf etmenin daha doğru olacağını ifade etmektedir.[276] Bu konuda tevakkuf etmeyip görüş bildiren âlimlerin olduğu da nakledilmektedir. [277]

Aliyyü'l-Kârî, "*Şerhu Fıkhi'l-Ekber*" adlı eserinde kabirdeki sorgu, acı ve lezzetin olabilmesi için ölüye, bunları hissedecek kadar bir hayat verileceği konusunda ittifak edildiğini söylemektedir. Bu konuda ittifak eden âlimlerin, ruhun bedene iade edilip edilmeyeceğinde ihtilaf ettiklerini zikretmektedir. İmam Ebû Hanife'nin, bu

---

[273] Sinobî, vr. 54a.
[274] Abdullatif el-Harputî, ss. 242-243.
[275] Sinobî, vr. 54a.
[276] Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, **Kitâbü't-Temhîd Li Kavâidi't-Tevhîd**, (çev. Hülya Alper), İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 132.
[277] İmam Matüridî, Gazzâlî ve Râzî'ye göre ruh, bedene taalluk eden soyut (latîf) bir cisimdir. Bu sebeple kelamcıların çoğunluğu hayatın bedene iade edilmesini, ruhun bedene girmesi şeklinde açıklamaktadır. Daha geniş bilgi için bk. Harputî, s. 243.

konuda görüş bildirmediğinin rivayet edildiğini ifade etmektedir.[278] Ancak onun kabir ahvali hakkındaki görüşlerinin, ruhun bedene iade edileceğine işaret ettiğini ifade etmektedir. Kendisi de sorgu, elem ve lezzetin hem ruh hem de bedenle birlikte gerçekleşeceğini, bu sebeple doğru olanın, ruhun bedene iade edilmesi olduğunu belirtmektedir. [279]

2.4.1.2. Münker ve Nekîr

Sorgu melekleri de ölümden sonraki haller başlığı altında ele alınmaktadır. Ehl-i Sünnet'e göre ölen kişi kabirde sorgu melekleri tarafından hesaba çekilecektir.[280] Ölü kabre konulunca, Münker ve Nekîr adı verilen iki melek gelir ve ölüyü rabbinden, peygamberinden ve dininden sorguya çekerler.[281] Melekler kabre konulan kişiye Hz. Peygamberi kastederek "Bu adam hakkında ne dersin" diye sorarlar. Mümin bu soruya "O, Allah'ın kulu ve elçisidir" diye cevap verir. Bunun üzerine onun kabri genişletilir. Münafık ve kâfir ise, "Bilmiyorum. İnsanlar onun için ne diyorsa ben de aynısını söylüyorum" şeklinde cevap verirler. Bunun üzerine onun kabri daraltılır.[282] Seyyid Ebü'l-Şücâ'[283] çocukların da sorguya çekileceklerini söylemektedir.[284] Bazıları

---

[278]Ancak Fıkhu'l-Ekber adlı eserinde "Kabirde ruhun bedene iadesi haktır." diyerek bu görüşünü açıkça dile getirmektedir. Bk. İmam-ı A'zam, **Fıkhu'l-Ekber**, s. 57.

[279] Aliyyü'l-Kârî, **Şerhu Fıkhi'l-Ekber**, ss. 270-274.

[280] Kabirdeki sual ile ilgili olarak Kur'an'daki bazı ayetler delil olarak zikredilmektedir. "Ey rabbimiz, "Sen bizi iki defa öldürdün, iki defa diriltin" derler" (Mümin, 40/11) ile "Allah iman edenleri hem dünyada hem de ahirette sabit söz üzere sağlam bir şekilde tutar" (İbrahim, 14/27). Bu ayetlerden ikincisinin kabir azabı ve suali hakkında indirildiği rivayet edilmektedir. (Harputî, s. 238.) İlk ayette iki defa öldürme ve diriltmeden bahsedilmektedir. Bundan maksat, kabir ziyaretinden önceki öldürme, ardından kabirde diriltme, daha sonra münker ve nekirin sorgusundan sonra kabirde öldürme ardından haşr için tekrar diriltmedir. Daha geniş bilgi için bk. Cürcânî, Cilt: 3, s. 604.

[281] Sinobî, vr. 54a.

[282] **Sünen-i Tirmizî**, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ty., 1/287 (1071).

[283] Hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmamakla beraber Leknevî adını, Muhammed b. Ahmed b. Hamza b. el-Hüseyn b. Ali b. Abdullah b. el-Hasen b. Ali b. Abdullah b. el-Hasen İbni'l-Abbâs b. Ali b. Ebî Tâlib olarak vermektedir. Seyyid Ebû Şücâ' olarak meşhur olmuştur. Semerkant'ta Ruknü'l-İslâm Ali b. el-Hüseyn es-Suğdî ile aynı dönemde yaşamıştır. Ayrıca İmam Hasen el-Matüridî ile de muasırdır. Yaşadığı dönemde fetvalarına itibar edilen bir âlim olduğu söylenmektedir. Kendisiyle aynı dönemde yaşayan ünlü hanefî fakihi Serahsî'nin de hocası olan Suğdî'nin vefat tarihi 461/1068'dir. Buradan hareketle Seyyid Ebû Şücâ'ın hicri beşinci asırda yaşadığını söylemek mümkündür. Bk. Leknevî, s. 155.; Ferhârî, s. 437. Ayrıca Ruknü'l-İslâm Ali b. el-Hüseyn es-Suğdî hakkında daha geniş bilgi için bk. Leknevî, s. 121.; Selahaddin Abdüllatif en-Nâhî, "SUĞDÎ", **DİA**, Cilt: 37, ss. 474-475.

[284] Bu görüşte olan âlimler Hz. Peygamber'in bir hadisini delil olarak kullanmaktadırlar. Rivayete göre Hz. Peygamber bir çocuğun cenaze namazını kıldırmış, ardından "Allah'ım Onu azaptan koru" şeklinde

nebilerin dahi sorguya çekileceklerini iddia etmektedir.[285] Cübbâî, Ebû Hâşim ve Ebû Zeyd el-Belhî meleklerin Münker ve Nekîr olarak isimlendirilmesini kabul etmemektedir.[286] Onlara göre münker, kâfirin sorgu anında lafı eveleyip gevelemesi diğer bir ifadeyle zorlanmasıdır. Nekir ise meleğin kâfiri azarlamasıdır.[287]

2.4.1.3. Kabir Azabı ve Nimeti

Kabir azabı ve nimeti de ölüm sonrası haller arasında zikredilmektedir. Selef âlimlerinin tamamı ve halef ulemasının büyük çoğunluğu kafirlerin ve bazı günahkarların kabirde azap çekeceğinde, salih amel işleyenlere ise nimet verileceğinde ittifak etmektedirler.[288] Ancak bunun nasıl olacağı konusunda farklı görüşler ileri sürmektedirler. Çoğunluk kabir azabının, elem ve lezzeti hissedecek kadar diriltilmekle mümkün olacağını savunmaktadır. Mu'tezile'den Sâlihiyye[289], İbn Cerîr

---

dua etmiştir. Âlimlerin bir kısmı "çocuklar mükellef değildir" diyerek onların sorguya çekilmeni kabul etmemişlerdir. Suyutî ve İbn Hacer el-Askâlânî gibi âlimler de hadiste geçen azabın kabir azabı olmadığını, bundan maksadın kabirdeki yalnızlık olduğunu söylemişlerdir. Nesefî de *Bahru'l-Ulûm* adlı eserinde "müslümanların çocukları için ne kabir azabı ne de Münker ve Nekirin sorgusu söz konu değildir" demektedir. Bk. Ferhârî, s. 437.

[285] Bu görüş doğru değildir. Çünkü Hz. Peygamberin ümmetinden bazı salih kimselerin sorguya çekilmeyeceği konusunda nakiller bulunmaktadır. Ümmetinden bir kısmı sorgudan muaf tutulurken Hz. Peygamber'in sorgulanması nasıl düşünülebilir. Bir kısım âlimler Peygamberlerin rablerinden ve dinlerinden sorguya çekilmeyeceklerini ancak ümmetleri hakkında sorguya çekileceklerini söylemektedir. Bunun doğruya yakın bir görüş olduğunu ifade edilmektedir. Bk. Ferhârî, s. 437.

[286] Sinobî, vr. 54a.

[287] Cürcânî, Cilt: 3, s. 602.

[288]Teftâzânî hem kabir sorgusunun hem de azap ve nimetinin sem'î delillerle sabit olduğunu söylemektedir. Bunların zatı gereği mümkün şeyler olduğunu, nassın buna delalet ettiğini ve muhbir-i sâdık diğer bir deyişle Hz. Peygamberin bunların meydana geleceğini haber verdiğini ifade etmektedir. bu konudaki en meşhur deliller şunlardır: "Onlar sabah akşam ateşe arz edilirler. Kıyamet günü ise "Firavun ve adamlarını en çetin azaba sokun" denilecektir. (Mü'min, 40/46); "Onlar Suda boğuldular ve ateşe atıldılar." (Nûh, 71/25) bu konuda çokça hadis de bulunmaktadır. Daha geniş bilgi için bk. Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 234.; Ferhârî, ss. 435; Cürcânî, Cilt: 3, s. 602.

[289] Sâlihî'in yolundan gidenlerdir. Bunlar, ölüde ilim, kudret, irade, işitme ve görme sıfatlarının bulunduğunu iddia etmektedirler. Onların bu iddialarından hareket edilecek olsa insanların ölü olması, Allah'ın diri (Hay) olmaması gerekir. Ayrıca bunlar, cevherlerin arazlardan ayrılmasının mümkün olduğunu söylemektedirler. Daha geniş bilgi için bk. Âmidî, Cilt: 5, s. 47. Âmidî, bu fırkayı Mu'tezile'nin alt kolu olduğunu söylemektedir. Cürcânî de Sâlihî'in Mu'tezileden olduğunu ifade etmektedir. (Cürcânî, Cilt: 3, s. 604.) Şehristânî ise bunların Mu'tezile'nin değil Mürcie'nin bir kolu olduğunu söylemektedir. Şehristânî, bu fırka mensuplarının Salih b. Ömer es- Sâlihî ile Muhammed b. Şebib, Ebû Şemir ve Gaylan b. Mervan'a tabi olduklarını belirtmektedir. Bunlar kader ve ircayı birleşmektedirler. Sâlihî, "iman, mutlak olarak Allah'ı bilmek, küfür ise O'nu bilmemektir" denmektedir. Ayrıca "Allah üçün üçüncüsüdür" demek küfür değildir. Ancak bu kâfirin söyleyeceği bir sözdür. Marifetullah ise Allah'ı sevmek ve ona boyun eğmektir. Daha geniş bilgi için bk. Şehristânî, s. 132.

et-Taberî ve bazı Kerrâmiler bunun, dirilme olmaksızın mümkün olduğunu söylemektedirler. Bu iddia akla aykırıdır.

Bazı gruplar, acılar kabirde ölünün cesedinde toplanır ve o hissetmeden artarlar. Ölü diriltildiği zaman bedeninde biriken acıların tamamını tek seferde hisseder. Bu kabir azabını hakiki manada inkâr etmek anlamına gelmektedir. Dırâr b. Amr, Bişr el-Merîsî, müteahhir Mu'tezilî âlimlerin çoğunluğu, Rafiziler'in ve filozofların bir bölümü, bu konuda Ehl-i sünnete muhalefet ettiğini ifade etmektedir.[290] Cehm b. Safvân da kabir azabını inkâr edenlerdendir. Bu görüşte olanların en temel iddiaları, hayatı olmayana azap edilmesi, kendisine yöneltilen sorulara cevap vermesinin imkansız olmasıdır.[291] Ancak ifade edildiği üzere bütün bunlar hayatı olmayan kişilere değil, bir şekilde hayat verilerek tekrar diriltilen kişiler için söz konusudur.

2.4.2. İkinci Makam: Madûm'un İadesi

Madûm'un (Yok olan) iadesi meselesi, daha önce ele alınan ölüm sonrası hallerle yakından ilgilidir. [292] Hatta sorgu, kabir azabı ve nimetinin kabulü veya reddi bu konudaki görüşlere göre belirlenmektedir. Genel olarak madûm'un iadesini kabul edenler sorgu, kabir azabı ve nimetini de kabul etmekte, madûm'un iadesini reddedenler ise kabul etmemektedir. Nitekim filozoflar, madûm'un tekrar aynı şekilde iade edilmesini mümkün görmediklerinden, bedenlerin tekrar diriltilmesini inkâr etmektedirler.[293]

Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile mezhepleri arasında madûm konusunda köklü ayrışmalar bulunmaktadır. Ehl-i sünnete göre madûm bir şey değildir. Mu'tezile ise madûm'un şeyiyyetini savunmaktadır. Onlara göre mevcûd yok olduğunda geriye onun özel zatı kalır. Böylece iadesi mümkün hale gelir. Ehl-i sünnete göre ise, iadesi mümkün olmakla beraber mevcûd tamamen yok olur. Geriye herhangi bir şey kalmaz.

---

[290] Sinobî, vr. 54a.
[291] Nesefî, s. 132.
[292] Sinobî, bu konuyu ahiret bahislerinin girişinde ele almış olsaydı hem konu bütünlüğü hem de meselenin daha anlaşılır olması açısından daha faydalı olabilirdi.
[293] Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 239.

Filozoflar ve tenasüh ehli madûm'un iadesinin mümkün olmadığını iddia etmektedirler. Cismânî haşrı inkar etmelerindeki en önemli etken de budur.

Kerrâmiler'in bir kısmı ile Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve Mahmud el-Havarizmî[294] madûm'un mislinin iadesinin mümkün olmadığını söylemektedirler. Cürcânî, bu âlimler için "Her ne kadar müslüman olup cismânî haşrı kabul etseler de madûm'un tekrar var edilmesini inkâr etmiş ve cisimlerin iadesinin dağılmış parçaların bir araya getirilmesinden ibaret olduğunu söylemişlerdir" demektedir.[295] Bazı Sünnî âlimler ise Allah parçaları yok edip sonra onları tekrar meydana getirir (İade) mi? ya da parçalara ayırıp onlarda telifi mi iade eder? şeklinde sorular sormuşlardır. Sinobî, bu meselenin kesin olarak kabul ya da reddedilmesi için elde yeterli delil olmadığını söylemektedir.[296]

2.4.3. Üçüncü Makam: Cisimlerin Haşrı

Ulema, cisimlerin haşrının gerçekleşeceği konusunda ittifak etmekle beraber bunun keyfiyeti hususunda görüş ayrılığına düşmüştür. Kelâmcıların çoğu sadece cismânî haşrı kabul etmektedirler. Bazı muhakkikler cismânî ve ruhânî haşrı savunmaktadırlar. Filozoflar ise cismânî haşrı inkar etmektedirler. Hem cismânî hem de ruhânî haşrı reddeden bir grup olduğu gibi bu konuda tevakkuf edenler de bulunmaktadır. Sinobî, bu konuda toplam beş görüş ileri sürüldüğünü ifade etmektedir.

Birinci grup sadece cismânî haşrı savunmaktadır. Mu'tezile'nin çoğunluğu ve Eş'arîler'in bir kısmı bu görüştedir. Eş'arîler'den bu görüşü savunanlar nefs-i natık'ı (Düşünen nefis/İnsan nefsi) inkar edenlerdir. Onlara göre nefis ya hissedilen bu şekildir ya da onun bir parçasıdır.

İkinci grup hem cismânî hem de ruhânî haşrı savunanlardır. İmam Gazzâlî, Cüveynî, mütekaddim ulemasının büyük bir kısmı ve sufilerden mükâşefe erbabının geneli bu görüştedir.[297] Bu görüşü savunanlar da kendi aralarında bazı farklı

---

[294] Burada kastedilen Keşşâf tefsiri müellifi meşhur Mu'tezilî âlim Zemahşerî'dir. Bk. Cürcânî, Cilt: 3, s. 548.
[295] Cürcânî, Cilt: 3, s. 548.
[296] Sinobî, vr. 54a.
[297] Sinobî, vr. 54a-54b.

açıklamalar yapmaktadırlar. Onlardan bir kısmına göre ruh maddeden soyutlanır. Cisim tekrar yaratılır. Ruh bu cisimle ilişki kurar. Ya da ilk cisim yeniden yaratılmaksızın ruh başka bir cisimle ilişki kurar. Müellif, bu görüşün Gazzâlî ve Fârâbî gibi çok az âlim tarafından dile getirildiğini belirtmektedir. Diğer bir kısmı ise, ruhun semâvî bir cisim olduğunu söylemektedir. İlk cisim yeniden yaratılır ve ruh ona dahil edilir. Sinobî bu görüşün müslümanların birçoğunun ve Hıristiyanların genelinin kanaati olduğunu ifade etmektedir.

Üçüncü grup sadece ruhânî haşrı savunanlardır. Filozofların büyük bir kısmı bu görüştedir. Onlara göre nâtık nefis, bedenle tedbir ve tasarruf ilişkisi olan mücerret bir cevherdir. Ruhânî haşır, nefsin bedenden ayrılması ve mücerredât (Soyut) âlemi olan aklî âlemle ilişki kurmasından ibarettir. Nefsin bu âlemde mutluluğu ve üzüntüsü erdem ve erdemsizlikleriyle olmaktadır. Düşünen nefis, basit olduğundan yokluğu kabul etmez.[298]

Düşünen nefis, âlim ve cahil olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Cahil nefis bizdeki kâfire karşılık gelmektedir. Cahil nefis, bedenden ayrıldıktan sonra sürekli acı çeker.[299] Cahil nefsin bedenden ayrıldıktan sonra sürekli acı çekmesinin sebebi, telafi edemeyeceği bir noksanlığının farkına varmasındandır. Bu nefis, bedenden ayrılmadan önce maddi şeylerle meşgul olmaktadır. Yanlış inançları doğru zannederek onlarla mutlu olmakta ve yetkinleşmeyi bunlardan ibaret zannetmektedir. Bedenden ayrılınca, bedensel kirlerden de uzaklaşır ve saflaşır. Böylece asıl yetkinlikleri kaçırdığını ve onları tekrar elde etmesinin imkansız olduğunun farkına varır. Onun sürekli acı çekmesi, geç kalınan bu farkındalık sebebiyledir.[300]

Âlim nefse gelince onun iki çeşidi vardır. Birincisi, şehevi arzulara meyli, erdemsizlik olarak kabul edilen şeylerle teması ve bedenle kurduğu ilişkiden dolayı küçük düşürücü huyları olan âlim nefistir. Şayet bu nefis acı çekerse büyük acılar çeker. Bu haller onda olduğu sürece nefis, sevdiği tarafından terk edilen ve bir daha kavuşma umudu kalmamış aşığın duyduğu özlem gibi alıştığı haz verici şeylere özlem duyar. Bu hazların nefisteki yerleşikliğinin güçlülük ve zayıflığına göre zamanla

[298] Nefsin basitliği ve yokluğu kabul etmeyeceği meselesi hakkında daha geniş bilgi için bk. Cürcânî, Cilt: 3, s. 564.
[299] Sinobî, vr. 54b.
[300] Cürcânî, Cilt: 3, s. 564.

onlardan kurtulması mümkündür.[301] Bu tür durumlar nefsin bedene yönelmesiyle meydana gelen ve onu beden sevgisine sürüklemesinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple aradan uzun zaman geçmesiyle unutulması ve ortadan kalkması mümkündür.[302] Âlim olan nefsin bu türü bizdeki günahkâr mümine karşılık gelmektedir.

Âlim nefsin ikinci türünde, ilkindeki gibi küçük düşürücü huylar bulunmaz. O, kâmil bir nefistir. Bu sebeple sonsuz bir mükafat içindedir. Âlim nefsin bu ikinci kısmı bizdeki muttaki mümine tekabül etmektedir. Nefs-i sâzice gelince bunlar, dünya işlerini çok önemsememe ve kalp temizliği ağır basan bayağı nefislerdir. Yetkinliklerinin farkında olmadıkları ve onları arzu etmediklerinden herhangi bir cezaya çarptırılmaları söz konusu değildir. Bu tür nefis bizdeki mükellef olmayanlara denk gelmektedir. Filozofların çoğunluğunun görüşü budur.

Bunların dışında filozoflardan tenâsühü savunanlar, kuvveden fiile çıkan yetkin nefislerin soyutlanmış olarak varlıklarını devam ettireceklerini söylemektedirler. Onlara göre bu nefisler bilkuvve ulaşabileceği tüm yetkinliklere ulaşmış, cisimle ilgili her şeyden arınmış ve tümüyle ulvî âleme yönelmişlerdir. Eksik nefisler ise yetkinliklerini tam anlamıyla gerçekleştiremediğinden insan bedeninde kalırlar. Bilgi ve davranış bakımından yetkinliklerini son noktaya ulaştırıncaya kadar bir bedenden diğerine iner dururlar. Son noktaya ulaştıklarında bedenden arınmış olarak varlıklarını devam ettirirler. Nefsin bedenler arasındaki bu intikaline "Nesh" adı verilmektedir. Bu nefisler insan bedenlerine inebileceği gibi hayvan bedenlerine de inmeleri mümkündür. Buna "Mesh" denilmektedir.[303] Bazen de bitkisel cisimlere inebilirler. Bu durum "Resh" olarak isimlendirilmektedir. Son olarak bu nefislerin cansız maddelere[304] ineceği de belirtilmektedir. Buna da "Fesh" adı verilmektedir.[305]

---

301 Sinobî, vr. 54b.
302 Cürcânî, Cilt: 3, s. 566.
303 Bu nefisler insan bedeninden hayvan bedenine geçerler. Cesur olanlar aslan bedenine, korkak olanlar ise tavşan bedenine geçer. Bk. Cürcânî, Cilt: 3, s. 566.
304 Buradaki cansız maddelerden kasıt, maden ve basit maddelerdir. Bk. Cürcânî, Cilt: 3, s. 566.
305 Filozoflar söz konusu olan bu inişleri, onlara verilen bir cezadır. Cehennemdeki dar mertebelerle buna işaret edilmektedir. Bütün bu anlatılanlar inen diğer bir ifadeyle daha alçakta olana geçen nefisler için geçerlidir. Daha yetkin olana doğru çıkan yani yükselen nefisler de bulunmaktadır. Daha geniş bilgi için bk. Cürcânî, Cilt: 3, s. 566.

Dördüncü grup hem cismânî hem de ruhânî haşrın olmadığını savunanlardır. Bu tabiatçıların görüşüdür. Onlara göre nefis, mizaçtır. İnsan öldüğünde nefis yok olur. Madûm'un iadesi imkansız olduğundan yeniden dirilme de imkansızdır.

Beşinci grup ise bu konuda tevakkuf edenlerdir. Câlînûs'un[306] bu görüşte olduğu nakledilmektedir.[307] Câlînûs, bu konudaki görüşlerini şu şekilde izah etmektedir.

> *"Nefsin öldükten sonra yok olan ve tekrar var edilmesi mümkün olmayan mizaç mı yoksa bünye bozulduktan sonra da varlığını devam ettiren bir cevher mi olduğunu tam manasıyla idrak edemedim. Eğer nefis cevher olursa bu durumda tekrar var etme (Meâd) mümkün olur."*[308]

2.4.4. Dördüncü Makam: Sevap ve Ceza

Sinobî bu başlık atında kulun yaptıklarına karşılık sevap ya da ceza almasını, inanmayanların çocuklarının ahiretteki durumlarını ve şefaat konusunu ele almaktadır. Sevabın Allah'ın fazlı ve ihsanı, cezanın ise adaleti gereği olduğunu, kafirlerin cehennemde ebedî olarak kalacaklarını ve günahkar müslümanın cehennemde sonsuza dek kalmayacağı meselesinin üzerinde özellikle durmaktadır. Şefaati de bu bağlamda konu edinmektedir.

Ehl-i sünnete göre sevap, emirlerine uyup yasaklarından sakınanlara Allah'ın vadettiği fazlı olup Allah'a vâcib değildir. "Allah vadinden dönmez"[309] ayetinde de açıkça belirtildiği üzere Allah'ın vadinden dönmesi söz konusu olamaz. Çünkü vadinden dönmek Allah'tan tenzih edilmesi gereken bir noksanlıktır. Basra Mu'tezile'sine göre daha önce ifade edildiği üzere kullara yaptıkları iyiliklere karşılık

---

[306] Asıl adı Galenos'tur. İslâmî literatüre Câlînûs şeklinde girmiştir. Çağdaş batı dillerinde "Galen" ya da "Galien" olarak kullanılmaktadır. Milâdî 108 yılında doğduğu kabul edilmektedir. İlk tahsilini mimar olan babasından almıştır. Babasından aritmetik, geometri dersleri almıştır. Babasının teşvikiyle İzmir Bergama'da tıp eğitimi görmüştür. Antikçağ tıp dünyasında aklî istidlal metodunun önemli temsilcilerinden birisi olarak kabul edilmektedir. Aristocu bir tabiat anlayışına sahip olduğu söylenmektedir. Daha geniş bilgi için bk. İlhan Kutluer, "CÂLÎNÛS", **DİA**, Cilt: 7, ss. 32-34.

[307] Sinobî, vr. 54b.

[308] Cürcânî, Cilt: 3, s. 562.

[309] Ali İmran, 3/9.

sevap vermek Allah'a vaciptir. Ehl-i hakka göre kötülüklere karşılık ceza vermek Allah'ın adaletindendir.[310]

Mürcie mezhebi ise büyük olsun küçük olsun kötülüklere karşılık ceza vermenin caiz olmadığını söylemektedir. Ehl-i sünnete göre büyük veya küçük günahların affedilmesi mümkündür. Bu, Allah'ın va'îdinden dönmesi anlamına gelmemektedir. Bilakis O'nun lütuf ve kereminin bir göstergesidir. Mu'tezile ise "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn" ilkesine binaen, tevbe etmeden ölen büyük günah sahibine ceza vermenin Allah için bir zorunluluk olduğunu iddia etmektedir. Onlara göre küçük günahların mutlak olarak, büyük günahlar ise tevbe ettikten sonra affedilmektedir. Hâricîler, kesin olarak, kötülüğe karşılık ceza verileceğini savunmaktadırlar.

Müslümanlar, kafirlerin ebedi olarak cehennemde kalacaklarında ittifak etmişlerdir. İslâm dairesinden çıkan bir grup ise bunu kabul etmemektedir.[311] Câhız ve İbn Hüseyin el-Anberî, ebedi azabın inatçı ve ihmalkar kafirler için geçerli olduğunu söylemektedirler.[312] Onlara göre elinden gelen tüm çabayı sarf eden biri İslâm'ı bulamadıysa veya onu doğruya ulaştıracak deliller kendisine kapalı kalmışsa, mazur görülür ve ebedî olarak azap görmez. Bu durumda olan birinin peygamberi tasdik etmekten sorumlu tutulması, gücü yetmediği bir şeyden sorumlu tutulmak anlamına gelmektedir. Aynı şekilde kusuru olmadığı halde azap görmüş olur.[313] Sinobî onların ileri sürdükleri bu iddialar icmaya aykırı olduğunu söylemektedir. Hz. Peygamber zamanındaki kâfirlerin tamamı inatçı ya da ihmalkar değildi. Buna rağmen onların cehennemde sürekli kalacaklarına hükmedilmiştir.[314]

İnanmayan kişilerin çocuklarının ahiretteki durumları hakkında ihtilaf edilmektedir. Büyük bir çoğunluk onların cehennemlik olduklarını ileri sürmektedir. Onların cennet ehlinin hizmetkarları olacağı da ifade edilmektedir. Onlardan Allah'ın,

---

[310] Ceza vermenin Allah'ın adaletinden olması her şeyin O'nun mülkü olmasındandır. Allah mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunabilir. Dilediğini affedebilir. Affetmek O'nun fazlındandır. Akıl sahipleri Allah'ın tehdidinden (Va'îd) dönmesi eksiklik değildir. Bilakis övgüdür. Daha geniş bilgi için bk. Cürcânî, Cilt: 3, s. 582.

[311] Bu iddia sahipleri kendi görüşlerini cisimsel gücün sonlu olduğu, sürekli yakma halinde hayatın devam etmesi aklın ilkelerine aykırıdır gibi bazı gerekçelere dayandırmaktadır. Daha geniş bilgi için bk. Cürcânî, Cilt: 3, s. 582.

[312] Sinobî, vr. 55a.

[313] Sinobî, vr. 55a.

[314] Cürcânî, Cilt: 3, s. 582.

buluğ çağına geldiklerinde imanı tercih edeceklerini bildikleri cennete, küfrü tercih edecekleri bildikleri ise cehenneme gideceklerini söyleyenlerde bulunmaktadır. Sinobî bu konuda tercih edilen görüşün bu olduğunu söylemektedir. Ebu Hanife'nin bu kişiler hakkında tevakkuf ederek görüş bildirmediği söylenmektedir.[315]

Müminlerden büyük günah işleyen biri cehennemde ebedi olarak kalmaz. Mu'tezile ve Hâricîler ise bunun aksini iddia etmektedirler. Ehl-i hakka göre ebedî azap kafirler için geçerlidir. Ebedî olmayan azap ise kafirlere has değildir. Mukâtil b. Süleyman ve Mürcie'ye göre kafirler dışında hiç kimse azaba uğramaz. Zira onlar küfürle beraber imanın fayda vermediği gibi imanla beraber günahın da zarar vermeyeceğini iddia etmektedirler.[316]

2.4.4.1. Şefaat

Şefaat konusu kelâm âlimleri arasında ihtilaf edilen meselelerdendir. Genel olarak Ehl-i Sünnet âlimleri şefaatin mümkün olduğunu söylerken, Mu'tezilî âlimler bunu kabul etmemektedir.[317] Sünnî âlimlere göre Hz. Peygamber, ümmetinden büyük günah sahiplerine şefaat edecektir. Şefaatle ilgili hem Kur'an'da hem de hadislerde deliller bulunmaktadır. "O gün Allah'ın müsaade ettiği kimseden başkasının şefaati fayda sağlamaz."[318] Hz. Peygamber de bir hadislerinde "Şefaatim ümmetinden büyük günah işleyenler içindir." buyurmaktadır.[319] Bu konuda başka ayet ve hadisler de bulunmaktadır. Buradan hareketle ümmet şefaatin var olduğunda icma etmiştir.[320] Sinobî de büyük günah işleyen müslümanlardan azabın kaldırılması için nebiler ve sahih kişilerin şefaat edeceklerini ifade etmektedir.

Mu'tezile'nin genel kanaati şefaati inkar etmek şeklinde olsa da kabul eden âlimler de bulunmaktadır. Ancak şefaati kabul edenler de kendi aralarında farklı görüşler ileri sürmektedirler. Onlardan bir kısmı şefaatin, dereceleri yükseltmek anlamına geldiğini söylemektedir. Bazıları küçük günahları kaldırmak, bazıları da

---

315 Sinobî, vr. 55a.
316 Sinobî, vr. 55a.
317 Kılavuz, s. 343
318 Taha, 20/109.
319 **Sünen-i Ebî Dâvud**, 1081 (4739).
320 Cürcânî, Cilt: 3, s. 592.

tövbenin kabul edilmesi için olduğunu ifade etmektedir. Müellif, Mu‘tezilî âlimlerce ileri sürülen son iki görüşün onların tövbenin kabul edilmesi ve affın gerekliliği konusundaki görüşleriyle çeliştiğini belirtmektedir.[321] Zira onlara göre kulun tövbesi olmaksızın Allah'ın küçük günahları bağışlaması gereklidir. Tövbe ederse büyük günahları da af edilir. Tövbe etmezse ebedî cehennemde kalacaktır.

2.4.5. Beşinci Makam: Mahşerdeki Haller

Sinobî, hesap, mizan, havz, kevser sırat, kitapların verilmesi, organların şahitliği gibi konulara bu başlık altında temas etmektedir. Burada zikredilen bütün bu durumlar ümmetin çoğunluğuna göre herhangi bir tevile tabi tutmaksızın gerçektir. Bunun aklî delili, zikredilen bu meselelerin zatları gereği mümkün olmalarıdır. Bunların gerçekleşeceğini düşünmek aklen imkansız bir durumu gerektirmez. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber bunların meydana geleceğini haber vermektedir. Kur'an'da da bunlara delalet eden açık naslar bulunmaktadır.

Mahşerdeki ilk hal hesaptır. İnsanların öldükten sonra mahşerde sorguya çekilmeleri haktır. "Onlara cehennemin yolunu gösterin. Onları durdurun, zira sorguya çekilecekler"[322] ayeti bunu açıkça ifade etmektedir. İnsanlar, sualin kolay ya da çetin olması konusunda birbirlerinden farklılaşmaktadır.

Sinobî, mahşerdeki sorguyu arz ve münakaşa sorgusu olmak üzere iki kısımda ele almaktadır. Arz sorgusu "Allah'ın "Sen şöyle şöyle yaptın" ama ben bunları affettim" şeklindeki sorgudur. Münakaşa sorgusu ise "Bunu neden böyle yaptın" denmesi şeklinde olan sorgudur. Arz sorgusu, nebileri ve sahabenin tamamını kapsamaktadır. Nebiler münakaşa sorgusuna çekilmezler. Aynı şekilde müminlerin çocukları ve cennetle müjdelenen on kişi (aşere-i mübeşşere) de sorguya çekilmez.

Kullar arasında kısas yapma, organların şahitliği haktır. "O gün onların elleri, dilleri ve ayakları yaptıklarına şahitlik edecektir[323] ayeti bunu haber vermektedir. İçinde yapılan iyilik ve kötülüklerin bulunduğu kitap (amel defteri) haktır. "O gün

---

[321]Sinobî, vr. 55a.
[322] Saffat, 37/23-24.
[323] Nur, 24/24.

kitabı sağından verilenler, onu okuyacaklar ve en ufak bir haksızlığa uğramayacaklar."[324]

Havz haktır. Havz'ın kevser[325] olduğu da söylenmektedir. Bâkillânî'ye göre kevser cennetteki bir nehirdir. Amellerin tartılması haktır. "O gün tartı haktır. Kimin sevapları ağır basarsa onlar kurtuluşa erenlerdir. Kimin de tartısı hafif gelirse işte onlar ayetlerimizi yalanlamalarından ötürü kendilerine yazık edenlerdir."[326] Mizan, kendisiyle amellerin miktarlarının bilindiği şeyden ibarettir. Sırat haktır. Sırat, cehennem üzerine kurulan, kıldan daha ince kılıçtan daha keskin olan, cennet ehlinin geçeceği, cehennem ehlinin ise ayaklarının kayacağı bir köprü olarak tasvir edilmektedir.

Müellif, Allah'ın bunların hakikatini en iyi bilen olduğunu ifade etmektedir. Her ne kadar biz tam manasıyla anlayamasak da bunların hepsi içinde birçok fayda ve hikmeti barındırmaktadır. Sinobî, Mu'tezile mezhebinin bunları inkâr ettiğini söylemektedir.[327] Onlara göre nassda geçen bu tür ifadelerin zahirî manalarını almak doğru değildir. Bunlar uygun şekilde tevil edilmelidir. Nitekim Kur'an'da geçen tartı ve terazi gibi kelimeleri, gerçek tartı olarak değil adalet ve insafı gözetmek olarak tevil etmektedirler. Amellerin hafiflik ve ağırlıkla nitelenemeyeceğini bu sebeple onların tartılmasının mümkün olmadığını ifade etmektedirler. Aynı şekilde sıratı da inkâr etmişlerdir. Hadislerde de geçtiği üzere sırat kıldan ince, kılıçtan keskin ve benzeri niteliklerle vasıflanmaktadır. Mu'tezilî âlimler bu şekildeki bir köprüden geçmenin aklen mümkün olmadığını, bunun müminler için bir eziyet olacağını iddia etmektedirler.[328]

2.4.6. Altıncı Makam: Cennet ve Cehennem

Cennet ve cehennemin varlığı Kur'an'da açıkça zikredilmektedir. Bu sebeple onların varlığı hakkında herhangi bir şüphe ve tartışma yoktur. Bu meseledeki

---

324 İsra, 17/71.
325 "Sana kevseri verdik" Kevser, 108/1.
326 Araf, 7/8-9.
327 Sinobî, vr. 55b.
328 Cürcânî, Cilt: 3, s. s. 610.

tartışmalar daha ziyade onların şu an yaratılıp yaratılmamış oldukları ve yok olup olmayacakları konusundadır. Sinobî de bu ihtilaflı meseleleri ele almaktadır.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e göre cennet ve cehennem şu an yaratılmıştır. Ne cennet ve cehennem ne de cennetlik ve cehennemlikler yok olmayacaktır. Sünnî âlimlerin bu konudaki delilleri Kur'an'da zikredilen Hz. Âdem ve Hz. Havva kıssası[329] ile cennet ve cehennemden bahsederken "hazırlanmıştır" şeklinde geçmiş zaman kipi kullanılmasıdır.[330] Mu'tezile'den Ebû Ali, Bişr b. Mu'temir ve Ebü'l-Hüseyn de bu görüştedir.

Mu'tezile'nin çoğunluğu cennet ve cehennemin kıyamet günü yaratılacağını söylemektedir. Cehmiyye de bu görüştedir. Onlara göre cennet ehli cennete girdiğinde orada amelleri miktarınca kalacak, cehennem ehli de cehenneme girdiğinde orada işledikleri suçlar miktarınca kalacaktır. Herkes ameli müddetince orada kaldıktan sonra Allah onları yok edecektir. Sinobî, ümmetin icmasına ve kesin nassa aykırı olduğundan bu görüşün batıl olduğunu söylemektedir. Filozoflar dirilme bahsinde de geçtiği üzere cennet ve cehennemi inkar etmektedirler.[331]

Sinobî bu bölümün sonunda "hatime" şeklinde bir başlık açarak amelleri geçersiz kılan şeylere değinmektedir. Ehl-i sünnete göre ameller ancak küfür ile geçersiz olur. Mu'tezile'nin çoğunluğu ve Hâricîler'e göre ise bütün iyilikler bir kötülükle geçersiz olabilir. Ancak daha önce de geçtiği ürere Mu'tezile büyük günah söz konusu olduğunda, Hâricîler de ister büyük ister küçük olsun herhangi bir günah da amellerin boşa çıkacağını söylemektedir. Riya da bulunduğu ameli bola çıkarır. Aynı şekilde başa kakma ve eziyet de sadakayı geçersiz kılar. Musibet karşısında şikayet ve tahammülsüzlük de sabredenin ecrini ortadan kaldırır.[332]

2.5. SEKİZİNCİ MATLAB MUHTELİF KELÂMÎ MESELELER

---

329 Bakara, 2/36-39.
330 Ali İmran, 3/131.
331 Sinobî, vr. 55b. Cennet ve cehennemin şu an yaratılmadığını ve onların yok olacağını iddia edenlerin ileri sürdükleri deliller hakkında daha geniş bilgi için bk. Cürcânî, Cilt: 3, ss. 570-571.
332 Sinobî, vr. 55b. Bu konuda daha detaylı bilgi için bk. Cürcânî, Cilt: 3, ss. 586-589.

Müellif, bu başlık altında kelâm ilminde tartışılan dua, cin, şeytan, içtihat ve benzeri muhtelif meseleleri kısaca ele almaktadır. Bu sebeple olsa gerek değindiği bütün meseleleri "Muhtelif kelâmî meseleler" genel başlığı altında konu edinmekte, daha önceki bölümlerdeki gibi makam şeklinde alt başlık vermemektedir. Biz, konuların daha anlaşılır olması için burada zikredilen meseleleri makam şeklinde alt başlıklara ayırdık.

2.5.1. Birinci Makam: Dua Etmek

Kelâm kitaplarında hatta akâid risalelerinde[333] dahi tartışılan bir diğer mesele de duadır. Duanın bizzat kendisinden ziyade ölüler için yapılan dualar tartışma konusu olmuştur. Kelâm âlimleri, duanın ölülere bir fayda sağlayıp sağlamayacağı konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Sünnî âlimlere göre Allah, ölüler ve diriler için kullarının yaptığı dualara karşılık verir. Onlar, bu konuda rivayet edilen sahih hadisleri delil olarak kullanmaktadırlar. Bu hadislerde cenaze namazı başta olmak üzere ölüler için yapılan dualardan bahsedilmektedir. Bu adetler, nesilden nesile aktarılmak suretiyle bize kadar ulaşmıştır. Mu'tezile, dirilerin ölüler için yaptıkları duaların bir faydası olmadığını söylemektedir. Allah'ın takdirinde herhangi bir değişikliğin olamayacağını, herkesin kendi yaptığı şeylerin karşılığını göreceğini ileri sürmektedirler.[334]

Duanın kabul olmasının beş şartı vardır. Dua edenin;

1. Niyetinin halis/iyi olması.
2. Kalbinin hazır olması
3. Yediğinin ve içtiğinin helal olması
4. Günah veya sılayı rahmi kesmek için dua etmemesi
5. Aceleci olmaması

Bu konuda tartışılan bir başka mesele de kâfirin duasının kabul olup olmadığıdır. Âlimlerin çoğunluğu, kâfirin duasının kabul olmayacağını

---

[333] Buna örnek olarak Nesefî Akâidi 'ne bakılabilir.
[334] Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 339.

savunmaktadır. “Kâfirlerin duası boşadır”[335] ayeti buna delil olarak gösterilmektedir. Ayrıca kâfir, Allah’ı bilmediği ve O’nu inkâr ettiği için ona dua etmesi mümkün değildir. Az da olsa kâfirlerin dualarına icabet edileceği görüşünde olanlar da bulunmaktadır. Bu âlimler de “İblis, Rabbim! tekrar diriltilecekleri güne kadar bana mühlet ver, dedi. Allah da sen kendisine mühlet verilenlerdensin buyurdu.”[336] Bu ayetten de anlaşılacağı üzere, kâfir olmasına rağmen İblisin duası kabul edilmiştir. Ebü’l-Kâsım el-Hâkim[337] ve Ebu Nasr ed-Debbûsî[338] bu görüştedir. Sadru’ş-Şehîd[339] de bu görüşle fetva verildiğini söylemektedir.

Müellifin değindiği bir başka konu da zenginlik ve fakirlikle alakalıdır. Âlimler bu iki gruptan hangisinin daha faziletli olduğunu tartışmış ve farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazı âlimlere göre zenginlik, fakirlikten daha faziletlidir. Ancak ulemanın çoğunluğu sabreden bir fakirin, şükreden bir zenginden daha faziletli olduğu kanaatindedir. Fakîh Ebü’l-Leys[340] de bu görüşü savunmaktadır. Sabreden bir fakirin cimri ve İsra fçı bir zenginden daha hayırlı olduğunda ise ittifak edilmektedir.

2.5.2. İkinci Makam: Cin ve Şeytan

Kur’an’da cinlerin varlığından bahsedilmektedir. Hatta onların adını taşıyan bir sure dahi bulunmaktadır. “Yemin oluun ki biz insanları kuru bir çamurdan yarattık.

---

335 Mümin 40/50.
336 Sad, 38/79-80.
337 Tam adı, İshak b. Muhammed b. İsmail Ebü’l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkandî’dir. Hakîm Semerkadî olarak şöhret bulmuştur. Nisbetinden de anlaşılacağı üzere Semerkantlıdır. Kelam ve fıkıh eğitimini Ebû Mansur Muhammed el-Matürdî’den almıştır. Bk. Leknevî, s. 44.
338 Tam adı, Abdullah bi Ömer bi İsâ Ebû Zeyd Ed-Debbûsî’dir. Önde gelen hanefî fakihlerindendir. Hilaf ilminin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Buhara ve Semerkant arasında yer alan Debbûs’a nispetle “Debbûsî” olarak anılmaktadır. Takvîmü’l-Edille, Te’sisü’n-Nazar ve Emedü’l-Aksâ gibi fıkıh ilmine dair eserleriyle tanınmıştır. Bk. Ziriklî, Cilt: 4, s. 109.
339 Tam adı, Ömer b. Abdülaziz b. Ömer b. Mâze Ebû Muhammed Hüsamüddin’dir. Kafirler tarafından şehid edildiğinden ötürü Sadru’ş-Şehîd olarak meşhur olmuştur. Hanefilerin en önde gelen fakihlerindendir. Aklî ve naklî ilimlerde söz sahibi bir alim olduğu söylenmektedir. el-Cami‘, el-Fetâvâ el-Kübra gibi eserler telif etmiştir. Daha geniş bilgi için bk. Leknevî, s. 149.
340 Ebü’l-Leys, İmâmü’l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandî. İsmindeki nispetten de anlaşılacağı üzere Semerkantlıdır. Hanefî mezhebinin meşhur fakihlerindendir. Hatta “Küçük Ebû Hanife” olarak meşhur olmuştur. Meselede müçtehit olarak kabul edilmektedir. Kelâmî çizgi olarak Matüridiliğe daha yakındır. Beyânü Akideti’l-Usûl ve Bustânü’l-Ârifîn adlı eserlerin sahibidir. Daha geniş bilgi için bk. İshak Yazıcı, “Semerkandî, Ebü’l-Leys”, **DİA**, Cilt: 34, ss. 473-475.

Cinleri ise alevli bir ateşten yarattık"[341] ile "Cinleri saf bir ateşten yarattı"[342] ayetlerinde belirtildiği üzere bunlar saf, dumansız ateşten yaratılmışlardır. "Şeytan ve benzerleri sizi onları göremeyeceğiniz yerden görürler"[343] ayetinde de işaret edildiği gibi cinler ve şeytanlar gözle görülemeyen varlıklardır. Onlar bizleri görür. Ancak biz onları göremeyiz. Cinlerin bir diğer özelliği de insanlar gibi yiyip-içmeleri, evlenip çoğalmalarıdır.[344]

Şeytan da cinlerdendir. Kur'an'da onun ateşten yaratıldığı haber verilmektedir. "Meleklere Âdem'e secde edin dedik. İblis hariç hepsi secde etti. O, cinlerdendi"[345] ayetinde de bu husus açıkça dile getirilmektedir. "İblis, Rabbim! tekrar diriltilecekleri güne kadar bana mühlet ver, dedi. Allah da sen kendisine mühlet verilenlerdensin buyurdu"[346] ayetinde ifade edildiği üzere şeytan insanları doğru yoldan çıkarmaya çalışmaktadır. Bu konuda kendisine kıyamete kadar süre tanınmıştır.[347]

Sinobî, cin ve şeytan konusunda sadece onların insanlar üzerinde etki edip edemeyeceği konusuna temas etmektedir. Ehl-i Sünnet âlimlerine göre cin ve şeytan insanların iç ve dış dünyalarına etki edebilir. Mu'tezile'ye göre ise ne cinlerin ne de şeytanların insanlar üzerinde herhangi bir etkisi olmadığı gibi ona vesvese de vermezler. Bilakis insan kendi kendine vesvese yapmaktadır.[348]

2.5.3. Üçüncü Makam: Müslümanın Kanının Helal Sayılması

Müslümanın kanının helal sayılıp sayılamayacağı meselesi kelâmcılar arasında tartışma konusu olmuştur. Sünnî âlimlere göre dört şey dışında müslümanın kanını dökmek helal değildir.

1. İrtidat/ Dinden dönme
2. İhsandan sonra zina
3. Haksız yere, bilerek birini öldürmek

---

[341] Hicr, 15/26-27.
[342] Rahmân, 55/15.
[343] Araf, 7/27.
[344] Gölcük, ss. 431-432.
[345] Kehf, 18/50.
[346] Sad, 38/79-80.
[347] Gölcük, s. 433.
[348] Sinobî, vr. 55b.

4. Haksız yere sultana karşı gelmek

Mu'tezile ve Hâricîler ise büyük günah işlediğinde, bidat ortaya attığında ve bir farzı terk ettiğinde müslümanın kanı helal olur görüşünü benimsemektedirler.[349]

2.5.4. Dördüncü Makam: Tevhîd İlminin Dakîk Meseleleri Karşısında Sergilenmesi Gereken Tutum

Müellif, Tevhîd ilminin dakîk meseleleri karşısında sergilenmesi gereken tutumun ne olması gerektiğine değinerek, kelâm ilmindeki dakîk ve celîl ayrımına işaret etmektedir. Kelâm âlimleri ulûhiyyet, nübüvvet ve meâd gibi konuları ele almadan önce bilgi, varlık ve evren bahislerine değinmektedirler. Özellikle de evrenle ilgili bölümde cevher, araz, cisim, zaman, mekan, âlem gibi meseleler tartışılmaktadır. Buradan hareketle, bu âlemin kendi kendine meydana gelmesinin mümkün olmadığını, onu yokluktan varlığa çıkaran ilim, irade ve kudret sahibi bir yaratıcısının olduğu ispat etmektedirler. Kelâm âlimlerinin konu edindikleri bu meselelere dakîku'l-kelâm adı verilmektedir. Celîlü'l-kelâm ise dinin asılları diğer bir ifadeyle Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve benzeri konulardır. Bu konuların temellendirilebilmesi dakîk meselelere bağlıdır. Allah'ın varlığı ispat edilmeden nübüvvet ve diğer meseleler açıklanamaz. Allah'ın varlığının ispat edilmesi de dakîku'l-kelâm'ın konusudur. [350]

Müellif, bir kişi, Tevhîd ilminin dakîk meselelerinden biriyle ilgili bir problemle karşılaşırsa "Allah bundan neyi murad etmişse doğru olan odur" diyerek Allah katında doğru ne ise o hal üzere ona inanması gerektiğini belirtmektedir. Daha sonra bir âlimle karşılaşırsa ona bu meseleyi hemen sorması zorunludur. Soru sormayı ertelemesi caiz değildir. Bu durumda tevakkuf ederek soru sormaması mazur görülemez. Şayet tevakkuf ederse küfre düşer.[351] Sinobî'nin burada dikkat çektiği bu konu aynı şekilde İmam-ı A'zam'ın "*Fıkhu'l-Ekber*" adlı eserinde de geçmektedir.[352] Müellifin bu bilgileri buradan aktarmış olma ihtimali kuvvetle muhtemeldir.

---

349 Sinobî, vr. 55b-56a.
350 Dakîku'l-Kelâm ve Celîlü'l-Kelâm kavramları hakkında daha geniş bilgi için bk. Mehmet Bulğen, Klasik Kelâmda Dakîku'l-Kelâm'ın Yeri ve Önemi, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 33 (2015), 39-72; Said Fûde, **Risâle Fi Beyân-i Celîli'l-Kelâm ve Dakîkihi**, Dâru'z-Zehâir, Beyrut, 2015.
351 Sinobî, vr. 56a.
352 İmam-ı A'zam, **Fıkhu'l-Ekber**, s. 58.

Burada üstü kapalı da olsa mukallide ve onun imanına işarette bulunulmaktadır. Sinobî, daha önce marifetullah meselesinde mukallidin imanına değinmiş, zayıf bir görüş olarak da olsa onun imanının geçersiz olabileceğini savunanların olduğunu zikretmişti. Bütün bu bilgileri bir araya getirdiğimizde burada vurgulanmak istenen temel mesele, kişinin her daim tahkik peşinde olması, taklitle yetinmemesi olduğunu söyleyebiliriz.

2.5.5. Beşinci Makam: Müçtehit ve Te'vîl

İçtihat daha çok fıkıh ilmiyle alakalı bir konu olmasına rağmen Kelâm kitaplarında hatta akâid risalelerinde[353] dahi temas edilen bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. İçtihat meselesi kelâm ilminde, fıkıhta olduğu gibi tüm detaylarıyla ele alınmaktan daha ziyade müçtehidin verdiği hükümde isabet edip etmemesi yönüyle ele alınmaktadır. Bu çerçevede Ehl-i Sünnet uleması müçtehidin isabet etmesinin mümkün olduğu gibi hata etmesinin de imkan dahilinde olduğunu söylemektedir. Mu'tezile ve bazı Eş'arî âlimler bu konuda farklı görüşler ileri sürmektedir. Onlara göre müçtehit, hakkında kesinlik olmayan fer'î meselelerde hata etmez.[354]

Tevil konusu da âlimlerin kitaplarında ele aldıkları bir meseledir. Aslında tevil nassı anlama metodudur. Bu metodu ilk kullananlar, kelâm metodunun diğer bir ifadeyle kelâm ilminin kurucuları olan Mu'tezilî âlimlerdir. Selef-i sâlihîn olarak adlandırılan ilk dönem Sünnî âlimler, tevil metoduna karşı çıkmışlardır. Daha sonra özellikle müteahhir dönem âlimleriyle beraber tevil bir yöntem olarak kullanılmaya başlanmıştır. Ancak Sünnî âlimler ile Mu'tezilî âlimlerin tevil anlayışı aynı değildir. Sünnî âlimler bu konuda daha ihtiyatlı davranarak en doğrusunu Allah'ın bilebileceğini söylerler. Mu'tezile mezhebi ise daha kesin ifadeler kullanmaktadır.[355]

Tevil yapılırken keyfi uygulamaların önüne geçilebilmesi için dikkat edilmesi gereken bazı temel kurallar vardır. Bunların en önemlisi, Sinobî'nin de dikkat çektiği kitap ve sünnetin, aksini gerektiren kesin bir delil olmadığı sürece zahir manalarının

---

[353] Nesefî Akâidi buna örnek olarak verilebilir.
[354] Sinobî, vr. 56a.
[355] Tevil konusu ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Gazzâlî, **Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zenâdıka**, (trc. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 2016.

dikkate alınacağı kuralıdır. Batınî fırkalar bu kurala riayet etmemekte kendi paradigmalarına göre ayet ve hadisleri tevile tabi tutmaktadırlar. Özellikle de Şîa'dan bazı aşırı gruplar ve İsmâîliler'in iddia ettiği gibi herhangi bir kesin delil olmaksızın zahir manayı terk etmek küfürdür. Bu gruplar, Kur'an'ın biri zahir diğeri batın olmak üzere iki yönünün bulunduğunu ve aslolanın batın olduğunu iddia etmektedirler. Müellif, onların tevil yoluyla dini ortadan kaldırmaya çalıştıklarını söylemektedir. Bu aşırı gruplara göre abdest imama tabi olmak anlamına gelmektedir. Hac ve namaz, Resulden ibarettir. İhtilam, kendilerinden olmayanlara sırlarını ifşa etmek, gusül ise ahdin yenilenmesi demektir. Zekât, nefsî temizlemek manasındadır. Kâbe; Hz. Peygamber, kapı; Hz. Ali, aynı şekilde Safa; Hz. Peygamber, Merve ise Hz. Ali demektir. Mikat; dostluk telbiye; davete icabet etmek, Kâbe'yi yedi defa tavaf etmek; yedi imama tabi olmak, cennet; bedenlerin sorumluluklardan kurtulması, cehennem; zorluklarla meşgul olmaktan ibarettir. Sinobî, bunların tamamının hurafe olduğunu söylemektedir. Onların batıl sözlerinden Allah'a sığınarak, bu sözlerin Allah'ın dinin inkâr anlamına geleceğini ifade etmektedir.[356]

2.5.6. Altıncı Makam: Kendisine Vahiy Ulaşmayan Kimse Mükellef Olur Mu?

Kelâm ulemasını meşgul eden bir diğer konu, kendisine vahiy ulaşmayan kişinin mükellef olup olmayacağı meselesidir. Bu konu, mutavvel Kelâm kitaplarında detaylıca tartışılmaktadır. Sinobî ise meseleyi çok uzatmadan genel bir çerçeve çizmektedir. Âlimlerin çoğunluğuna göre bu kişiler mazur görülmezler. "Âlemin bir yaratıcısı" olduğundan hareket ederek Allah'ın varlığına ulaşmaları gerekir. Müellif, burada âlemden hareketle Allah'a ulaşmak diğer bir ifadeyle hudûs ve imkan deliline atıf yapmaktadır.[357]

---

[356] Sinobî, vr. 56a.

[357] Kelâm ilmi, mümkin ve muhdislerin varlığından hareketle, Allah'ın varlığına, birliğine, sıfat ve fiillerine ulaşıp, buradan da nübüvvet ve ahiret gibi diğer konuları ispat etme gayretindedir. Bu sebeple kelâm âlimleri kitaplarının giriş kısmını *Dakîku'l-Kelâm* olarak adlandırılan bu önemli konulara ayırmakta ve özellikle mutavvel eserlerde bu meseleleri derinlemesine tartışmaktadırlar. Tartışılan bu meselelerin başında hudûs ve imkan delilleri gelmektedir. Zira bu ikisi kelamcıların ontoloji bahsinde Allah'ın varlığını delillendirmek için kullandıkları en temel delildir. Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Ferhârî, s. 198.

Mu'tezile'ye göre bu durumdaki bir kişinin delil getirmesine gerek yoktur. Aklı ile Allah'ı bilmesi gerekir. Eş'arîler ve Hanbelilerden bir grup bu durumda olan kişinin mazur olduğunu ve delil getirmesinin gerekmediğini söylemektedir. Ancak bu vahiy gelmemesi durumunda geçerlidir. Vahiy geldikten sonra ittifakla delil getirmesi gerektiğini belirtmektedirler.[358]

2.5.7. Yedinci Makam: Sa'îd ve Şakî

Cennetlik veya cehennemlik olan kişiler önceden belli midir? Bu kişilerin durumunda değişiklik olur mu? Diğer bir ifadeyle cennetlik olan cehennemlik, cehennemlik olan da cennetlik olur mu? Bu durum, Allah'ın ilminde ve sıfatlarında ya da Levh-i Mahfuz'da değişiklik olmasını gerektirir mi? gibi sorular kelâm kitaplarında bu başlık altında cevaplandırılmaya çalışılmaktadır. Sinobî, bu bölümde genel olarak yaptığı gibi bu meselede de çok fazla ayrıntı vermemektedir. Cennetliklerin cehennemlik, cehennemliklerin de cennetlik olmasının mümkün olduğunu söylemektedir. Bu durum Allah'ın sıfatlarında ya da Levh-i Mahfuz'da herhangi bir değişiklik olmasını gerektirmez. Zira bir kişi için Levh-i Mahfuz'da, "Filanca kişi şu kadar sadaka verirse ömrü yetmiş sene, vermezse kırk sene olacak" şeklinde bir şarta bağlı olarak yazılması mümkündür. Bundan dolayı Allah'ın ilminde herhangi bir değişiklik meydana gelmez.

Sinobî'nin bu ifadeleri de İmam-ı Azam 'ın görüşlerinden mülhem gibi görünmektedir. Ebû Hanife de "*Fıkhu'l-Ekber* "de "Allah'ın ilmi, dilemesi, kazası, takdiri ve Levh-i Mahfûz'daki yazısı olmadan dünya ve ahirette hiçbir şeyin meydana gelmez. Allah'ın Levh-i Mahfûz'daki yazısı hükmen değil vasfendir." demektedir.[359]

---

[358] Sinobî, vr. 56a.
[359] İmam-ı A'zam, **Fıkhu'l-Ekber**, s. 54.

2.5.8. Sekizinci Makam: Kıyamet Alametleri

Kıyametin gerçekleşeceğinde şüphe yoktur. Bununla ilgili Kur'an'da açık ayetler bulunmaktadır.[360] Kıyametin ne zaman kopacağını Allah'tan başkasının bilemeyeceği de ayetle sabittir.[361] Hz. Peygamber kıyametin kopacağını haber vermiştir. Onun kopuşuna delalet eden bazı alametler zikrederek ümmetini uyarmıştır.

Kıyamet alametleri küçük ve büyük alametler olmak üzere iki kısım olarak ele alınmaktadır. Buna göre Hz. Peygamberin gönderilmesi, cehaletin, içki ve zina gibi fiillerin artması vb. gibi alametler küçük alametler olarak kabul edilmektedir. Müellif bunlara değinmemektedir.[362]

Kıyametin büyük alametleri ise Sinobî'nin de zikrettiği duhân, dabbetü'l-arz, deccâl, güneşin batıdan doğması, Hz. İsâ'nin inmesi, ye'cüc ve me'cüc, doğuda bir tutulma ve batıda bir tutulma olması, Arap yarımadasında bir tutulmanın olması, yemenden bir ateşin çıkıp insanları toplaması gibi alametlerdir. Müellif, kıyamet alametleriyle ilgili tarih, siyer ve tefsir kitaplarında çokça hadis ve bilgi bulmanın mümkün olduğunu ifade etmektedir.[363]

---

[360] Kıyame, 75/1-15.
[361] Araf, 7/187.
[362] Kılavuz, s. 322.
[363] Sinobî, vr. 56a.

SONUÇ

Osmanlı ilim geleneği ve Osmanlılar’ın çeşitli ilim dallarına dair yaptıkları çalışmalar üzerine yapılan araştırmalarda son dönemde bir artış gözlenmektedir. Bu durum son derece memnuniyet vericidir. Çünkü Osmanlı dönemi, birçok farklı alanda olduğu gibi ilmî alanda da ihmal edilmiş bir dönemdir. Ünlü tarihçi Halil İnalcık şu sözleriyle bu duruma dikkat çekmektedir. “Osmanlı dönemine yapılan ilmî çalışmaların mahiyetinin tam olarak belirlenmesi konusunda ciddi girişimler olmadığından, bu dönemde islâmî ilimlere ne gibi bir katkı sunulduğuna dair sağlıklı değerlendirmeler yapılamamaktadır.

Kelâm ilmine dair yapılan çalışmalarda da aynı durum söz konusudur. Bunun en temel sebebi, Osmanlı döneminin, geleneğin salt bir tekrarı ve taklidi olarak görülmesi, yapılan çalışmaların özgün telifler olmayıp, mevcut eserlere şerh ve hâşiye yazmaktan ibaret olduğunun düşünülmesidir. Her ne kadar bu iddianın haklı yanları olsa da Osmanlı ilim geleneğine dair ileri sürülen görüşler sadece bunlarla sınırlı değildir. Söz konusu dönemin ilmî anlamda duraklama ve gerileme dönemi olmadığını savunanlar da bulunmaktadır. Son zamanlarda yapılan ilmî çalışmalar da bu görüşü destekler niteliktedir. Osmanlı kelâm düşüncesini daha doğru anlayabilmek için bu dönemi kendi şartları içinde değerlendirmek ve yapılan çalışmaları İslâm düşüncesinin devamı olarak görmenin daha sağlıklı bir yöntem olduğunu söylemek mümkündür.

Osmanlı ulemasının şerh ve hâşiye tarzında eserler vermesi, fikri bir donukluk değil, derinlik ve genişlik olarak değerlendirilebilir. Zira Osmanlı döneminde yapılan çalışmalar sadece şerh ve haşiyelerden ibaret görülmemelidir. Bunların yanı sıra belli meselelerle ilgili kaleme alınan müstakil risâleler de Osmanlı ilim geleneğinde önemli bir yekûn oluşturmaktadır. Hatta ilmî tartışmalar bu risâleler üzerinden yürütülmektedir. Bu durum Osmanlı âlimlerinin meseleleri derinlemesine ele aldığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Çalışmamız *el-Metâlibü’l-İlahiyye* adlı eserin tahkik ve değerlendirmesini kapsamaktadır. Bu çalışmadaki en temel amacımız, Osmanlı kelâm geleneğini daha yakından tanımamıza ve daha sağlıklı değerlendirmeler yapmamıza imkan sağlayacak bir eseri ilim dünyasına kazandırmaktır. Mûsâ Sinobî, eserini, daha önceki bir metin üzerine şerh veya hâşiye olarak değil müstakil bir kelâm kitabı olarak telif etmiştir. Eserde, bazı takdim ve tehirler olmakla beraber, genel olarak klasik kelâm kitaplarında

takip edilen konu tasnifine bağlı kalınmıştır. Meseleler çok fazla detaya girilmeden Matlab üst başlığı ve makam alt başlığı şeklinde ele alınmaktadır. Bazı konuların sonunda "Tenbîh" şeklinde küçük bir başlık açılarak birtakım hatırlatmalarda bulunulmaktadır.

Eserde, daha önceki mutavvel kelâm kitaplarından alıntılar ve özetlemeler olduğu da görülmektedir. Ancak bu durum, iddia edildiği gibi sırf geçmişi taklit etme değil, bilinçli bir tercihtir. Örneğin Sinobî, hangi günahların *büyük günah* olarak kabul edildiğini naklettikten sonra bizzat kendisinin bu konuda hadis kitaplarına müracaat ettiğini ifade etmektedir. Hacimli kelâm eserlerindeki kadar olmasa da ileri sürülen görüşleri desteklemek için aklî ve naklî deliller kullanılmaktadır.

Eserde, konular ele alınırken öncelikle üzerinde ittifak edilen meseleler zikredilmektedir. Doğru görüş olarak Ehl-i sünnetin düşünceleri kabul edilmekte ve buna muhalif olan görüşler aktarılmaktadır. Salt bir aktarımdan ziyade ileri sürülen farklı görüşler ve delilleri eleştiriye tabi tutulmaktadır. Bu çerçevede sadece kelâmcılar değil filozoflar da muhatap kabul edilmektedir. Ayrıca Ehl-i Sünnet ve diğer mezhepler arasındaki farklılıklara değinildiği gibi Ehl-i Sünnet mezheplerinin kendi aralarındaki ihtilaflar da zikredilmektedir. Fırkalar arasındaki benzerlikler ve farklılıklar özellikle vurgulanmaktadır. Muhalif görülen görüşler fırka hatta şahıs adı verilerek belirtilmektedir. Böylece tartışılan meseleye dair tüm görüşler ortaya konulmakta ve kritik edilmektedir. Bu tutum kelâm ilminin gayesiyle uyuşmakta ve Sinobî'nin kelâmcı kimliğini yansıtmaktadır.

Sinobî, eserinde belli bir mezhepten ziyade Ehl-i Sünnet vurgusunu öne çıkarmaktadır. Kelâmî meselelerle ilgili görüşleri zikrederken "Ashabuna", "Minna" ve "Ehl-i hak" gibi ifadeler kullanmaktadır. Bu ibarelerin geçtiği yelerde bazen Mâtürîdî bazen de Eş'arî âlimlere atıf yapması bu tezi desteklemektedir.

Eserde dikkat çeken bir diğer husus tasavvuf ehline ve görüşlerine çok fazla değinilmemesidir. Sadece "Tenzîhât" başlığı altında farklı grupların tenzîh'e aykırı görüşler bildiren fırkalar zikredilirken "Mutasavvıfa" adında bir fırkadan bahsedilmektedir. Burada iki farklı gruptan söz edilmektedir. Bunlardan ilkinin, hulul görüşünü savunduğu ve Hıristiyanlara benzediği söylenmektedir. İkincisi ise "Varlık âleminde diyar yoktur" sözüyle işaret edilen ve Vahdet-i Vücûd görüşünü savunalardır. Bu sözün zahiri manasını kabul edenlerin hululü savunanlardan daha

kötü durumda oldukları ifade edilmektedir. Ancak bundan fenafillah sonrası meydana gelen durum kastediliyorsa bunun Havassu'l-havassın mertebesi olduğu ve onu tatmayanın bilemeyeceği belirtilmektedir. Bu ifadelerden hareketle Vahdet-i Vücûd görüşünün tamamen reddedilmediğini söylemek mümkündür. Özellikle Havassu'l-havas kavramına atıf yapılması ve bazı şeylerin bizzat tecrübe edilerek bilinebileceğinin söylenmesi bu görüşü desteklemektedir.

Kelâmî düşünce ile Vahdet-i Vücûd düşüncesinin bu derece birbirine yakınlaşmasının pek çok sebebi bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi kelâm ilminin diğer ilimlerle olan ilişkisidir. Bilindiği üzere özellikle Gazzâlî ve Râzî sonrası kelâm felsefe ile yakın ilişki kurmuş hatta iç içe girmiştir. Aynı durum tasavvuf ve kelâm ilişkisi için de söz konusudur. Bu iç içe girmenin en çok olduğu dönem Osmanlı dönemidir. Bu sebeple bu dönemde telif edilen eserlerde bu gibi durumlarla karşılaşmak mümkündür. Bu bir eksiklik olarak değil aksine yetkinlik olarak görülmelidir.

Bu çalışmanın, Osmanlı kelâm düşüncesine katkı sağlama ve yapılacak olan yeni çalışmalara ışık tutma konusunda faydalı olmasını umuyoruz. Bu vb. çalışmalar sayesinde ilmî mirasımız daha bilinebilir hale gelecek ve daha doğru değerlendirmeler yapmak mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel. **Fezâilü's-Sahâbe**, (thk., Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs), Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1983.

Aliyyü'l-Kârî. **Şerhu Fıkhi'l-Ekber**, (trc. Hüseyin S. Doğan), Hisar Yayınevi, İstanbul, 2013.

Altıntaş, Hayrani. "Dehriyye", **DİA**, 1994, Cilt: 9, ss. 107-109.

Âmidî, Seyfeddin. **Ebkârü'l-Efkâr Fî Usûli'd-Dîn**, (thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî), Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kâhire, 2004.

Askâlânî, İbn Hacer. **el-Metâlibü'l-Âliye bi Zevâidi'l-Mesânîdi's-Semâniyye**, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin b. Ahmed), Dârü'l-Âsıme/Gays, Suud, 1998.

Bâcûrî, İbrahim. **Tuhfetü'l-Murîd alâ Cevherati't-Tevhîd**, Dâru's-Selâm, Kâhire, 2014.

Bağdâdî, İsmail Paşa. **İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyl alâ Keşfi'z-Zunûn**, nşr. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, y.y, 2008.

Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed. **İ'câzu'l-Kur'ân**, (thk. Ahmed Sakr) Mısır, 1972.

Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed. **Kitâbü'l-Beyân**, (çev. Adil Bebek), Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998.

Beyhakî, Ebû Bekr. **Delâili'n-Nübüvve**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.

Beyhakî. **Sünen-i Kübrâ**, (thk. Muhammed Abdülkadir Atâ), Mektebetü Dârü'l-Bâz, Mekke, ty.

Bezzâr, Ebû Bekr. **el-Bahrü'z-Zehâr bi Müsnedi'l-Bezzâr**, (thk. Mahfûz er-Rahman Zeynullah), Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 1997.

Buhârî, İsmail. **Cami'u's-Sahîh**, (thk. Mustafa Dîb el-Bagâ) Dâru İbn Kesîr, Beyrut, ty.

Buhârî, İsmail. **Tarîhü'l-Kebîr**, (thk. Muhammed Abdülkadir Atâ) Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

Bulğen, Mehmet. Klasik Kelâmda Dakîku'l-Kelâm'ın Yeri ve Önemi, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2015, sayı, 33, ss. 39-72.

Büstî, Hattâbî. **Garîbü'l-Hadîs**, (thk. Cami'atü Ümmi'l-Kur'a), nşr., Abdülkerim İbrahim el-Azbârî, Suud, ty.

Cürcânî, Seyyid Şerif. **Mu'cemu't-Ta'rîfât**, (thk. Muhammed es-Sıddık el-Minşelvî) Dâru'l-Fazîle, Kahire, 2011.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. **Şerhu'l-Mevâkıf**, (trc. Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015.

Çelebi, İlyas. XVII. Yüzyıl Osmanlı Kelâmcıları ve Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin Kelâm İlmindeki Yeri, **Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi**, 1998, Cilt, I, sayı: 10,11,12, ss. 104-112.

Devvânî, Celaleddin. **Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye**, Matbaa-i Âmire/Dâru't-Tıbaâti'l-Âmire, İstanbul, h. 1317.

Dindi, Emrah. Mûsâ Sinobî ve Fâtiha Sûresi Meâli Tefsiri, **Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu Kitabı**, Sinop Üniversitesi Mahmud Kefevi İslami Araştırma Merkezi, Sinop, 5-7. 10. 2018.

Esbehânî, Ebü'ş-Şeyh. **Fevâidü İbn Hibbân**, (thk. Bedreddin Abdullah Bedr) Darü'r-Rüşd, Riyad, 1993.

Esbehânî, Ebû Nu'aym. Delâili'n-Nübüvve, Dârü'n-Nefâis, Beyrut, ty.

Esedî, Hasan. **ed-Du'afâ min Ricâli'l-Hadîs**, Dâru Tıbâati ve'n-Neşr, Kum, h. 1384.

Ferhârî, **Nibrâs**, (thk. Okan Kadir (Abdulkadir) Yılmaz), İstanbul, Yasin Yayınevi, 2007.

Fığlalı Ethem Ruhi, İbn Mülcem", **DİA**, 1999, Cilt: 20, s. 220.

Fûde, Said. **Risâle Fi Beyân-i Celîli'l-Kelâm ve Dakîkihi**, Dâru'z-Zehâir, Beyrut, 2015.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. **Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zenâdıka,** (trc. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 2016.

Gölcük, Şerafettin ve Süleyman Toprak. **Kelâm: Tarih Ekoller Problemler**, Tekin Kitabevi, Konya, 2010.

Halekân, Ahmed. **Vefeyâtü'l-E'yân ve Enbâi'z-Zamân**, (thk. İhsan Abbâs) Dâru Sadr, Beyrut, 1972.

Harputî, Abdullatif. **Tenkîhu'l-Kelâm Fî Akâidi Ehli'l-İslâm**, (çev. Fikret Karaman), Çelik Yayınevi, İstanbul, 2016.

Hibbân, Ebû Hâtim. **Sahîh**, (Şu'ayb Arnavut), Dârü'l-Müessesetü'Risâle, Beyrut, ty.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım. **Tarîhu Dimeşk**, (thk. Muhibbuddin Ebî Ömer b. Garâme el-Amrî), Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1995.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr. **Musannef,** (thk. Hamd b. Abdullah el-Cum‘a, Muhammed b. İbrahim el-Haydân), Darü’r-Rüşd, Beyrut, 2004.

İbn Mâce, Ebû Abdillah. **es-Sünen**, (thk. Muhammed Fuad Abdülbaki), Dârü’l-Fikr, Beyrut, ty.

İbn Sa‘d, Ebû Abdillah. **et-Tabakâtü’l-Kübrâ**, İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1996.

İmam-ı A‘zam, Ebû Hanife. **el- Fıkhu’l-Ekber**, (trc. Mustafa Öz), İFAV Yayınları, İstanbul, 2013.

İmam-ı A‘zam, Ebû Hanife. **el-Vasiyye**, (trc. Mustafa Öz), İFAV Yayınları, İstanbul, 2013.

İnalcık, Halil. **The Ottoman Empire: The Classical Age** (1300-1600), (çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.

İsmail, Kara. “Unuttuklarını Hatırla!” Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not”, **Dîvân Dergisi**, 2010, Cilt: XV, Sayı: 28, ss. 1-67.

Karaağaç, Hilmi. İtikâdî Mezheplerde İman-İslâm İlişkisi, **Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, Cilt, I, sayı, 2, ss. 103-120.

Karadeniz, Osman. **İlim ve Din Açısından Mu‘cize**, İFAV Yayınları, İstanbul, 2018

Karadeniz, Osman. Kelâmcılara göre Kur’an’ı Kerim’in İ‘câzı Meselesi**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1986, Sayı: 3, ss. 135-144.

Kehhâle, Ömer. **el-Mu‘cemu’l-Müellifîn Terâcimi Musannifeyi’l-Kütübi’l-Arabiyye**, Mektebetü’l-Müsennâ, Beyrut, ty.
Kılavuz Ahmet Saim. “Elfâz-ı Küfür”, **DİA**, Cilt: 11, ss. 26-27.

Kılavuz, Ahmed Saim. **Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, Ensar Yayınları, İstanbul, 2012.

Koca, Ferhat ve Murteza Bedir. Pezdevî, Ebü'l- Usr", **DİA**, Cilt: 34, ss. 264-266.

Koloğlu, Orhan Şener. **Cübbâîler'in Kelâm Sistemi**, İsam Yayınları, İstanbul, 2017.

Koloğlu, Orhan Şener. **Kelâm Tarihine Giriş**, Emin Yayınları, Bursa, 2016.

Kutluer, İlhan. "CÂLÎNÛS", **DİA**, Cilt: 7, ss. 32-34.

Leknevî, Abdülhay. **el-Fevâidü'l- Behiyye fî Terâcîmi'l-Hanefiyye**, Mısır, h. 1324.

Ma'tûk, Ahmed. **eş-Şerîf el-Murtezâ Hayâtuhu Sekâfetuhu Edebuhu ve Nakduhu**, el-Müessesetü'l-Arabiyye Lid'-Dâirati ve'n-Neşr, Beyrut, 2008.

Mâtürîdî Ebû Mansûr, **Kitâbu't-Tevhid**, (trc. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, İstanbul, 2014.

Mustafa Çağrıcı, "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker", **DİA**, Cilt: 11, ss. 138-141.

Müslim b. Haccâc. **Cami'u's-Sahîh**, Dârü'l-Hadîs, Kahire, ty.

Nâhî, Selahaddin Abdüllatif. "SUĞDÎ", **DİA**, Cilt: 37, ss. 474-475.

Nesâî, Ebû Abdurrahman. **Sünen-i Kübrâ**, (thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî, Seyyid Kesrevî Hasan), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.

Nesefî, Ebü'l-Mu'în. **Kitâbü't-Temhîd Li Kavâidi't-Tevhîd**, (çev. Hülya Alper), İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Nevbahtî, el-Hasan. **Fıraku'ş-Şîa**, Beyrut, 2012.

Nîsâbûrî, Hakim. el-Müstedrek ale’s-Sahihayn, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ty.

Öztürk, Mustafa Bilal. Sinoplu Bir Âlimin Kelâmî Networku, **Sinop’ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu Kitabı**, Sinop Üniversitesi Mahmud Kefevi İslami Araştırma Merkezi, Sinop, 5-7. 10. 2018.

Sâbûnî, Nureddin. **el-Bidâye fî Usûli’d-Dîn**, (trc. Bekir Topaloğlu), Mâtürîdiyye Akâidi, İFAV Yayınları, İstanbul, 2015.

Sadefî, Salahuddin. **el-Vâfî bi’l-Vefeyât**, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 2010.

Sencer, Emir. Müsned-i İmam eş-Şafiî, (thk. Mahir Yasin Fahl), Dârü’l-Garâs, Kuveyt, ty.

Sinobî, Mûsâ. **el-Metâlibü’l-İlâhiyye**, Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Beyazıd, nr. 033877.

Sinobî, Mûsâ. **el-Metâlibü’l-İlâhiyye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 02147.

Sinobî, Mûsâ. **el-Metâlibü’l-İlâhiyye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim nr. 00486.

Süleymânî, Yahyâ. **Menzilü’l-Eimmeti’l-Erbati Ebî Hanîfe ve Mâlik ve’ş-Şâfiî ve Ahmed**, Câmiatü’l-İslâmiyye bi’l-Medîneti’l-Münevvere, el-Medînetü’l-Münevvere, 2002.

Şehristânî, Abdulkerim. **el-Milel ve’n-Nihal**, (çev. Mustafa Öz), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Taberânî, Ebü’l-Kâsım. **Mu‘cemü’l-Kebîr**, (thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefî) Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, Musul, ty.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım. **Mu'cemü's-Sağîr**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.

Tayâlisî, Ebû Dâvud. **es-Sünen**, Şirketü Dârü'r-Rakm, Beyrut, 1999.

Teftâzânî, Sa'düddîn. **Şerhu'l-Akâid**, trc. Taha Hakan Alp, İFAV Yayınları, İstanbul, 2017.

Teftâzânî, Sa'düddîn. **Şerhu'l-Mekâsıd**, (thk., Abdurrahman Umeyre), Âlemü'l-Kütüb Li'-t-Tıbâati ve'n-Neşr, Beyrut, 1989.

Tehânevî, Muhammed. **Muvessitü Keşşâfi Istılâhâti'l-Funûn vel'Ulûm**, Mektebetü Lübnân en-Nâşirûn, Lübnân, 1996.

Tirmîzî, Ebû İsâ. **es-Sünen**, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd.) Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ty.

Topaloğlu Bekir ve İlyas Çelebi. **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İsam Yayınları, İstanbul, 2015

Topaloğlu, Bekir. "Esmâ-i Hüsnâ", **DİA**, 1995, Cilt: 11, ss. 404-418.

Topaloğlu, Bekir. **Kelâm İlmine Giriş**, Damla Yayınevi, Ankara, 2014.
Yazıcı, İshak. Ebü'l-Leys", DİA, Cilt: 34, ss. 473-475.

Zehebî, Muhammed. **Siyeri E'lâmi'n-Nübelâ**, Müessesetü'r-Risâle, yy., 2001.

Zirikli, Hayereddin. **el-E'lâm: Kâmûsu Terâcîm li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ**, Dârü'l-İlm Li'l-Melâyîn Beyrut, 2002.

EK 1

Ek 1: METALİBU’L-İLAHİYYE -Tahkikli Metin-

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بيّن لنا من الآيات ما دلّ على ذاته واتصافه بالكمالات، وأحاط علمه بجميع الظواهر والفئات، ودخل تحت قدرته الباهرة كافة الممكنات، وكوّن أفعال عباده من العصيان والطاعات، ويشتمل إرادته على جميع الكائنات من الشرور والخيرات ولكنّه ليس يرضى بالمحالات، ويحي الأموات من الأجداث للمجازات وهيّأ للطالحين النار والصالحين الجنات ويقبل التوبة عن العصاة[364] ويعفو عن السيئات، والصلوة على أفضل رسله محمد صاحب المعجزات، وعلى آله وأصحابه مظاهر الكرامات الناقضات للعادات.

وبعد فيقول العبد الضعيف المفتقر إلى المولى القوىّ المقتدر موسى بن منتشا بن خليل[365] عفي عن ذنوبهم عفوّ جليل، لما انعم الله علي بالوقوف على مواقف العلوم الدينية وأحسن إلي بالشعور بمقاصد الفنون اليقينية، أردت إظهار بعض ما انعم علي من المعارف الإلهيّة، وإبراز بعض ما أحسن من العقائد الإسلامية، حمدًا على آلائه وشكرًا على نعمائه، رجاءً لمزيد عطائه، فجمعت في علم التوحيد بتوفيق الله الحميد المجيد، مختصرًا جامعاً لدرر قواعد الدين، حاويًا لغرر فوائد اليقين، مقتصرًا على المسائل المضبوطة، متجرّدًا عن الدلائل المبسوطة محتويًا على نص ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة منطويًا على رد ما اعتسف فيه أهل البدعة والغواية، ورتّبته على مقدمةٍ وثمانية مطالبٍ فسميته بالمطالب الإلهية.[366]

المقدمة[367]: في تقسيم الممكنات على رأي أهل الحق. فالممكن المعلّق وجوده بإيجاد الغير ينقسم إلى شيء وإلى ما ليس بشيء. فالشيء إمّا متحيز بالذات وهو الجوهر إمّا غير متحيز بالذات وهو العرض. فالجوهر إمّا مركب[368] وهو الجسم إما غير مركب[369] وهو الجوهر الفرد وأنواع الأعراض كثيرة لا تحصى وكل منها محدَث.

المطلب الأول في الصانع تعالى وأسمائه والتنزيهات.

المقام الأول في الصانع تعالى وأسمائه

اعلم، أن علماء الإسلام وفضلاء الأعوام اتفقوا على أن أول[370] ما يجب على المكلف بالقصد الأول معرفة الله تعالى[371] التي هي أصل المعارف المتفرع عليه وجوب كل واجب، قال الله تعالى {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون[372]} فالعبادة في الأصل تنبئ عن الخضوع والتذلل، وفي الاصطلاح عبارة عن فعل المكلف[373]

---

364 أ ب: العصات

365 السينوبي؛ موسى بن منتشا بن خليل، لم نجد عن حياته معلومات كثيرة. هو من علماء الكلام. عاش في زمن دولة العثمانية.

366 ب د – وبعد فيقول العبد الضعيف المفتقر إلي المولى... ورتبته على مقدمة وثمانية مطالب فسميته بالمطالب الإلهية.

367 د + فمقصود الكتاب مستمر على مقدمة وغايته مطالب

368 د: متركب

369 د: متركب

370 أ د – أول

371 أ –تعالى

372 {وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون } [الذاريات 56/51]

373 ب: المتكلف

على خلاف هوى نفسه تعظيمًا لربّه، وقيل هي فعل العبد بما يرضاه الرب[374]، فلا يخفى أنها لا تتأتي بدون المعرفة فلذا فسر من فسر بها، فيجب على المكلف معرفة ربه بالنظر والاجتهاد، قال الله تعالى {قل انظروا ماذا في السموات والارض[375]} وقال الله تعالى {فانظروا إلى آثار رحمة الله كيف يحي الأرض بعد موتها[376]} الأمر المطلق للوجوب، فيجب التفكر حتى قيل من لم يبلغه الوحي وهو عاقل لا يكون معذورًا، ومن اكتفى بالتقليد يكون آثمًا، وقيل لا يصح إيمانه.

فلا خفاء في أنه لا بد للممكنات من مرجِّح وللمحدثات من محدث، ولا يكون ذلك إلا واجب الوجود، فصانع العالم ذاك بالفضل والجود، وهو القديم الباقي المدبر بالحكمة البالغة له الملك وله الحمد في الأولى والآخرة، وهو الموصوف بصفات الكمال المنعوت بنعوت الجلال، وله الأسماء الحسنى قال الله تعالى ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه[377]﴾ « وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن لله تسعةً وتسعين اسما مائة إلا واحدًا من أحصاها دخل الجنة»[378] يعني إن لله أسماء معدودة يترتب على إحصائها دخول الجنة، وإلا فأسماء الله تعالى أكثر من أن تحصى، فنحصيها وندعوا الله بها رجاءً لدخول الجنة على ما وجدنا في الكتب المعتبرة.

ونقول وهو الله الذي لا إله إلا هو، الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام والمؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر الخالق البارئ المصور الغفار القهار الوهاب الرزاق الفتاح العليم القابض الباسط الخافض الرافع المعز المذل السميع البصير الحكم العدل اللطيف الخبير الحليم العظيم الغفور الشكور العليّ الكبير الحفيظ المقيت الحسيب الجليل الكريم الرقيب المجيب الواسع الحكيم الودود المجيد الباعث الشهيد الحق الوكيل القوي الحي القيوم الواجد الماجد الواحد الأحد الصمد القادر المقتدر المتين الولي الحميد المحصي المبدئ المعيد المحي المميت المقدم المؤخر الاول الآخر الظاهر الباطن الوالي المتعالي البر التواب المنتقم العفو الرؤف مالك الملك ذو الجلال والاكرام المقسط الجامع الغني المغني المانع[379] المعطي الضار النافع النور الهادي البديع الباقي الوارث الرشيد الصبور.

فهذه هي الأسماء الحسنى المنصوص عليها في المطولات نسأل الله أن يفتح علينا ببركتها أبواب الخيرات ويسّر لنا بحرمتها دخول الجنات، اللهم اغفر لنا وارحمنا إنك أنت الغفور الرحيم.

---

[374] ب د – وقيل هي فعل العبد بما يرضاه الرب

[375] {قل انظروا ماذا في السموات والأرض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون{ [يونس 101/10]

[376] {فانظر إلى آثار رحمت الله كيف يحي الأرض بعد موتها إن ذلك لمحي الموتى وهو على كل شيء قدير} [الرُّوم 30/50]

[377] {ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون} [الاعراف 180/7]

[378] صحيح بخاري، (محقق، مصطفى ديب ألبغا)، دار ابن كثير، بيروت،1303/3 (6410)؛ صحيح مسلم، دار الحديث، القاهرة، 367/4 (2677).

[379] اعلم أن العلماء اختلفوا في تقدير هذه الأسماء فصاحب المواقف عد المانع من الأسماء ولم يعد الواجد منها. وصاحب عيون التفاسير أحصى الواجد منها ولم يحص المانع منها , صح هامش د.

وقيل معناه من أحصى من أسمائه تعالى تسعة وتسعين إسما دخل الجنة، و هذا خلاف الظاهر من الحديث، وقالت **الإسماعيلية** [380]**من الشيعة**[381] لا يطلق عليه تعالى اسم من الأسماء ومن جهالاتهم أنهم قالوا إن الله تعالى لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز الى غير ذلك من ترهاتهم.

والاسم يذكر ويراد به نفس الأقوال كما هو المشهور، وقد يطلق ويعني به نفس المدلول كما في قوله تعالى [سبّح اسم ربك الأعلى[382]] وقوله تعالى ﴿تبارك اسم ربك[383]﴾على رواية. فالاسم بالمعنى الأول غير المسمى، أما الاسم بالمعنى الثاني فقد اختلف فيه، فقال بعضهم هو عين المسمى مطلقًا بمعنى أن مدلول اللفظ هو الذات من حيث هو هو لا باعتبار أمر صادق عليه، وقال بعضهم هم **الأشاعرة** من الأسماء ما هو عين المسمى كالموجود والذات، ومنها ما هو غيره كالخالق والرازق ومنها ما ليس عينا ولا غير كالقدير والعليم، ومن بعض الأفاضل من قال الاسم بالمعنى الأول عين المسمى أيضًا بمعنى أن الحكم الوارد عليه وارد على المسمى، ولا يخفى ما فيه.

وتسمية الله تعالى بالأسماء توقيفية إلا **عند القاضي أبو بكر**[384] منا **وجمهور المعتزلة**[385] **والكرامية**[386] فيتوقف الإطلاق على الإذن ولو بمرادفها أو لوازمها فيطلق ما يؤذن له بهما في الشرع إلا ما يوهم البطلان كالعارف والفقيه والعاقل والطبيب إلى غير ذلك مما يشعر النقصان، قالت **المعمرية**[387] **من المعتزلة** الله لا يوصف بالقدم فيلزمهم أن لا يطلق عليه اسم القديم. وقالت **الهشامية**[388] منهم لا يطلق عليه اسم الوكيل ولا يقال {ألّف الله

---

[380] هم الذين أثبتوا الإمامة لإسماعيل بن جعفر الصادق. و من مذهبهم أن الله تعالى لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات. و ذلك لأن لإثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه. والنفي المطلق يقتضي المشاركة للمعدومات وهو تعديل بل هو سبب واهب هذه الصفات ورب للمضادات. سيد شريف الجرجاني، معجم التعريفات، (محقق، محمد الصديق المنشلوي)، دار الفضيلة، القاهرة، 2011، ص، 26.

[381] هم الذين شيعوا عليا وقالوا أنه الإمام بعد الرسول الله. واعتدوا أن الإمامة لا تخرج عنه وعن أولاده. الجرجاني، التعريفات، ص، 111.

[382] {سبح اسم ربّك الأعلى} [الاعلى1/87]

[383] {تبارك اسم ربّك ذي الجلال والاكرام} [الرحمن55 / 78]

[384] القاضي الباقلاني؛ هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر، معروف بالقاضي الباقلاني. (403/1013)، من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرئاسة في مذهب الأشعري. ولد في البصرة. ثم هاجر إلى بغداد وبقي هناك حتى توفي. كان سريع الجواب و جيد الاستنباط. لذا وجهه عضد الدولة سفيرًا إلى ملك الروم. جرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين بدي ملكها. له تصانيف كثيرة منها. إعجاز القرآن، والانصاف، ومناقب الأئمة، ودقائق الكلام، والملل والنحل، وهداية المرشدين، والاستبصار، وتمهيد الدلائل. خير الدين الزركلي الدمشقي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، 2002، VI، 176.

[385] هي فرقة من كبار الفرق الإسلامية وهم أصحاب واصل بن عطاء. اعتزل عن مجلي الحسن البسري. فلذلك سمي هو و أصحابه معتزلة. يلقبون أيضًا القدرية لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم وإنكارهم القدر فيها. وهم لقوا أنفسهم بأصحاب العدل و التوحيد لأنهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح لعباده. وقالوا بنفي الصفات الحقيقية القديمة. وقالوا جميعا بأن القدم أخص وصف الله تعالى. و بأن كلامه مخلوق محدث. وبأن الحسن والقبح عقليان. وبأنه لا يرى في الآخرة. والتفرقوا عشرون فرقة. محمد علي التهانوي، موسعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان الناشرون، لبنان، 1996، II، 1574.

[386] هي فرقة من المشبهة. أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام. التهانوي، كشاف، II، 1362.

[387] هي فرقة من فرق المعتزلة. هم أصحاب معمر بن عاد السلمي. قالوا إن الله لم يخلق يشأ غير الأجسام. وأما الأعراض فتخترعها الأجسام إما طبعا كالنار للإحراق و أما اختيارا كالحيوان للإعلان. و قالو لا يوصف الله بالقدم. لأنه يدل على التقدم الزمان. والله سبحانه تعالى ليس بزماني. الجرجاني، التعريفات، ص، 186.

[388] أ: الهاشمية؛ هم أصحاب هشام بن عمرو الفوطي. قالوا الجنة والنار لم تخلقا بعد، وقالوا لا دليل في القرآن على حلال و حرام والإمامة لم تنعقد مع الاختلاف. الجرجاني، التعريفات، ص، 215.

بين القلوب}[389] فهو ردّ في مقابلة نص[390]. وقالت **الجهمية**[391] الله لا يتصف بما يوصف به غيره كالعلم والقدرة فيلزمهم أن يمتنع إطلاق أكثر أسمائه عليه[392] فهو أشد بطلانًا من قول **الهشامية**.

تنبيه: ولا يقع الاطلاع على حقيقة المخصوصة عند جمهور المحققين خلافًا لأكثر المتكلمين ولكن يجوز الاطلاع عند أكثر أصحابنا خلافًا للفلاسفة وبعض أصحابنا **كالغزالي**[393] و**إمام الحرمين**[394] ومن أصحابنا من توقف **كالقاضي أبي بكر** ومن المعتزلة **كضرار بن عمر**[395] والله أعلم بحقيقة الحال.

المقام الثاني في التنزيهات

اعلم أنه لا إله إلا الله وحده في الألوهية لا شريك له في المعبودية وهو ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا متركب ولا متبعض ولا معدود ولا محدود ولا متناه ولا مصور وليس في جهة ولا يتمكن في مكان ولا يجري عليه زمان ولا يتحد بغيره ولا يحلّ ذاته ولا صفته في غيره ولا يماثله شيء ولا يشابهه ولا يوصف بالمائية ولا بالكمية ولا بالكيفية ولا يجوز قيام الحوادث بذاته ولا يجوز التغير على ذاته ولا على صفاته ولا يجوز عليه التزوج ولا التولد ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء من الأشياء ولا يجري في ملكه إلا ما يشاء ولا يحتاج في شيء إلى الشيء ولا يجب عليه شيء ولا غرض لفعله ولا معقب لحكمه ولا يصدر عنه قبيح ولا يوصف بجور ولا ظلم ولا يسأل عما يفعل ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الكذب ولا العجز ولا الجهل ولا شيء من صفات النقص ودليل الكل أنه مناف لوجوب الوجود. قد تلونا عليك في التنزيهات ما هو حق كما ذهب إليه أهل الحق وما ذا بعد الحق إلا الضلال.

اعلم أن المخالفين في التنزيهات كانوا، وهم الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعًا.

---

389 {والف بين قلوبهم لو انفقت ما في الارض جميعًا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم انهُ عزيز حكيم} [الانفال 63/8]

390 ب: النقص

391 هم أصحاب حقهم بن صفوان. قالوا لا قدرة للعبد أصلا المؤثرة ولا كآبة بل هو بمنزلة الماديات. واللجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلها حتى لا يبقى موجود سوا الله تعالى. الجرجاني، التعريفات، ص، 72.

392 ب د + تعالى

393 الغزالي؛ هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد حجة الإسلام. (505/1111). عالم مشارك في العلوم العقلية والنقلية. متكلم، متصوف، فيلسوف، له تصانيف كثيرة تبلغ عددها نحو مئتين. ولد و توفي الطابران . قصبة طوس بخراسان . رحل إلى بلاد عديدة منها نيسابور، بغداد، حجاز. من كتبه؛ إحياء علوم الدين، تهافت الفلاسفة، الاقتصاد في الاعتقاد، محك النظر، مقاصد الفلاسفة، المنقذ من الضلال، إلجام العوام عن علم الكلام، ميزان العمل، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى. الزركلي، VII، 22.

394 الجويني؛ هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية الجويني النيسابوري، (478/1085). يكنى بأبي المعالي، و لقب لقبين: ضياء الدين وإمام الحرمين. له تصانيف كثيرة منها الشامل في أصول الدين، البرهان في أصول الفقه، الإرشاد إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد. محمد الزحيلي، إمام الجويني إمام الحرمين، دار القلم، بيروت، 1992، ص. 41-48؛ عمر كحالة، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، بيروت، VI، 174.

395 ضرار بن عمر، هو عالم من علماء المعتزلة. و مؤسس الفرقة الضرارية من المعتزلة. توفي في حدود الثلاثين و مئتين . يدعي ممكن أن يكون جميع من في الأرض ممن يظهر الإسلام كافرا ؛ الأجسام انما هي أعراض مجتمعة؛ ولا في الثلج برد، ولا في النار حر إنما يخلق ذلك عند الذوق و اللمس. محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، 2001، X، 545؛ صلاح الدين خليل بن أبيك الصدفي، الوافي بالوفيات، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2000، XVI، 210.

الفرقة الأولى: المعتزلة

فمنهم من قال إن الله تعالى[396] مماثل لسائر[397] الأشياء في الذاتية والحقيقة وإنما يمتاز عنها بأحوال اربعة الواجبية والحيّية والعالمية والقادرية والتامتين وعند **أبي هاشم**[398] بحالة خامسة وهي الموجبية لهذه الأربعة ويسميها بالإلهية، ومنهم **الحابطية**[399] زعموا أن للعالم إلهين قديم وهو الله وحادث وهو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة، قال **الآمدي**[400] هؤلاء كفار مشركون[401]، ومنهم من قال يجب عليه الأصلح للعبد في الدنيا واللطف له والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية والعوض على الآلام الحادثة من الأمراض وفقدان الأموال وموت الغلمان وأمثالها أعاذنا الله تعالى[402] وعندنا كل ذلك واقع لا من طريق الوجوب[403]، ومنهم من قال فعله معلل بالأغراض ومنهم من جوّز قيام الحوادث بذاته وعليه **الكرامية والمجوس**[404]. وسنذكر إن شاء الله تعالى مخالفتهم في عموم العلم وشمول القدرة والمشيئة في مقامها.

---

396 ب – تعالى

397 ب: ساير

398 الجبائي؛ هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي، (321/933) المتكلم المشهور العالم ابن العالم. كان هو و أبوه من كبار المعتزلة. و لهما مقالات على مذهب الاعتزال، له كتب منها، الجامع الكبير ، كتاب العرض، كتاب المسائل العسكرية. احمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الاعيان وأنباء أنباء الزمان، (محقق، إحسان عباس)، دار صادر، بيروت، 1972، III، 183؛ الذهبي، سير اعلام النبلاء، XV، 64

399 هم أصحاب احمد بن حابط. كان من أصحاب النظام. طالع كتب الفلاسفة و ضمى الى مذهب النظام ثلاث بدع. الأولى: إثبات حكم من أحكام الإلهية في المسيح موافقة النصارى على اعتقادهم ان المسيح هو الذي يحاسب الخلق في الآخرة. الثانية: القول بالتناسخ. البدعة الثالثة: حمله كل ما ورد في الخبر من رؤية الباري تعالى على رؤية العقل الأول الذي هو اول مبدع و هو العقل الفعال الذي تفيض الصور على الموجودات. محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، (محقق، احمد فهمي محمد)، دار الكتب العميقة، بيروت، 1992، ص، 54.

400 الآمدي؛ هو علي بن محمد بن سالم السغلبي، (631/1233)، ملقب بسيف الدين. و يكنى أبا الحسن. أصولي، باحث. أصله من آمد – ديار بكر – ولد بها. وتعلم في بغداد والشام. وانتقل الى القاهرة فدرس فيها واشتهر. توفي بدمشق. له نحو عشرين مصنفا منها، الإحكام في أصول الأحكام، و مختصره منتهى السهول، الأبكار الأفكار، دقائق الحقائق. الزركلي، IV، 336.

401 الآمدي، أبكار الأفكار، (تحقيق؛ احمد محمد المهدي)، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2004، V، 47.

402 أ د – الحادثة من الأمراض وفقدان الأموال وموت الغلمان وأمثالها أعاذنا الله تعالى

403 أ – وعندنا كل ذلك واقع لا من طريق الوجوب.

404 هي فرقة من فرق الكفرة يعبدون الشمس والقمر. وفي الإنسان الكامل هم فرقة يعبدون النار. و في شرح المواقف هم فرقة من الثنوية يقولون إن فاعل الخير يزدان و فاعل الشر أهرمن. التهانوي، كشاف، II، 1479.

الفرقة الثانية: الشيعة

منهم **الإسحاقية**[405] قالو حلّ[406] الله في عليٍّ فجوّزوا أن يظهر الله في صورة[407] بعض الكاملين فلهذا لم يبالوا عن إطلاق الإلهية على أئمتهم وعليه **النصيرية** [408]منهم، ومنهم **الرزامية**[409] قالوا حل الله في **أبي مسلم**[410] وأنه لم يقبل ومنهم **البنانية**[411] قال رئيسهم **بنان بن**[412] **سمعان**[413] هو على صورة إنسان ويهلك كله ألا وجهه وروحه حلت [414]في علي ثم في ابنه محمد الحنفي[415] ثم في ابنه **أبي** هاشم[416] ثم في بنان بن سمعان لعنه الله،

ومنهم **السبائية**[417] قال رئيسهم **عبد الله بن سبأ**[418] لعلى: أنت الإله حقا فنفاه علي إلى المدائن قال لم يمت علي، وانما قتل بن ملجمٍ شيطانا، في صورته وعلي في السحاب، والرعد صوته، يقولون عند سماعه: السلام عليك يا أمير المؤمنين. ومنهم **الخطابية**[419] قالوا الأئمة آلهة والحسنان ابنا[420] الله وجعفر إله ولكن أبو الخطاب أفضل من علي، ومنهم الذمية قال بعضهم عليّ هو إله، وقال بعضهم محمد وعلي إلهان وقال بعضهم الآلهة خمسة هما وفاطمة والحسنان،

---

[405] هم النصيرية من غلاة الشيعة قالوا حل الله في علي رضي الله تعالى عنه. التهانوي، كشاف، I، 176؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ص، 192. مؤسس الإسحاقية هو إسحاق بن زيد بن الحارث، كان من أصحاب عبد الله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر بن أبي طالب. كان يقول بالإباحية وإسقاط التكليف، وبث لعلي الشركة مع الرسول الله ثم صارت الإسحاقية مثل النصرانية و قالوا إن الله حل في علي. عادل حسن الأسدي، الضعفاء من رجال الحديث، دار طباعة والنشر، قم، 1384هـ، I، 256.

[406] ب د: أحل

[407] ب: صورت

[408] هم مثل الإسحاقية، الشهرستاني، الملل والنحل، ص، 192؛ الجرجاني، التعريفات، ص، 203.

[409] أ د: ومنهم الرزامية، وعليه النصيرية منهم. هم أتباع رام. ساقوا الإمامة من علي إلى ابنه محمد ثم ابنه أبي هاشم ثم منه إلى علي بن عبد الله عباس ثم ساقوها إلى محمد بن علي. قيل أبو مسلم كان على هذا المذهب لأنهم ساقوا الإمامة إلى أبي مسلم. وادعوا حلول روح الإله فيه. ولذا أيده على بني أمية قتلهم على بركة أبيه. قالوا بتناسخ الأرواح. الشهرستاني، الملل والنحل، ص، 152.

[410] أبو مسلم الخرساني، اسمه عد الرحمان بن مسلم، ويقال عبد الرحمن بن يسار الخرساني، الأمير صاحب الدعوة وهزم جيوش الدولة الأموية والقائم بإنشاء الدولة العباسية. كان من أكبر ملوك في الإسلام. قيل مولده في سنة مائة وأول ظهوره بور. الذهبي، سير اعلام النبلاء، VI، 49.

[411] هم أتباع بنان بن سمعان النهدي. قالو بانتقال الإمامة من أبي هاشم إليه. الشهرستاني، الملل والنحل، ص، 151.

[412] أ – بن

[413] هو مؤسس فرقة البنانية من فرق غلاة الشيعة. هو من غلاة القائلين بإلهية أمير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه. قال حل في علي جزء إلهي. الشهرستاني، الملل والنحل، ص، 151.

[414] ب + ثم

[415] الحنفية، هو محمد بن علي بن ابي طالب الهاشمي القرشي، أبو القاسم المعروف بابن الحنفية. ولد بالمدينة عام 21/642. وتوفي فيها عام 81/700. واسع العلم، ورعا ويقي. الزركلي، الأعلام، VI، 270.

[416] أبو هاشم ابن محمد الحنفية، هو عبدالله بن محمد بن علي بن ابي طالب. أبو هاشم. توفي عام 99/717. الزركلي، الأعلام، IV، 16.

[417] هم أصحاب عبد الله بن سبأ الذي كان يدعي ألوهية علي. هم أول فرقة قالت بالوقوف والغيبة والرجعية. وقالت بتناسخ الجزء الإلهي في الأمة بعد علي. الشهرستاني، الملل والنحل، ص، 177.

[418] عبد الله بن سبأ، هو مؤسس فرقة السبئية من الشيعة. كان ممن أظهر الطعن على الصحابة خاصة على أبي بكر وعمر ، وعثمان. و حكى جماعة من أهل العلم من أصحاب علي إن عبد الله سبأ كان يهوديا فأسلم و والى عليا. و ادعى إن عليا لم يمت و لا يقتل. الحسن بن موسى النوبختي، فرق الشيعة، بيروت، 2012، ص،57.

[419] هم أصحاب أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي الاجدع. هو الذي عزا نفسه إلى أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق. فلما وقف الصادق على غلو الباطل في حقه تبرأ منه ولعنه، وأخبر أصحابه بالبراءة منه. الشهرستاني، الملل والنحل، ص، 183.

[420] أ: ابنان

ومنهم **الهشامية**[421] زعموا أن الله تعالى[422] جسد قال بعضهم هو كالسبيكة البيضاء يتلألأ من كل جانب له طول عرض عمق كلها متساو وله لون وطعم ورائحة يقوم ويقعد ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل[423] عنه وهو سبعة أشبار من أشبار نفسه مماس[424]ّ للعرش بلا تفاوت بينهما، وقال بعضهم هو على صورة انسان وله ويد، ورجل، وحواس خمس وأنف، وأذن، وعين، وفم، وله وفرة[425] سوداء ونصفه الأعلى مجوّف والأسفل مصمت ألا أنه ليس لحما ودما،

ومنهم **المغيرية**[426] قال رئيسهم **مغيرة بن سعيد**[427] هو جسيم على صورة انسان فقيل شاب امرد له جعد قطط، وقيل شيخ أشمط الرأس واللحية وعلى رأسه تاج من نور وقلبه منبع الحكمة، ومنهم **اليونسية**[428] قالوا الله على العرش يحمله الملائكة وهو أقوى منها، ومنهم **الشيطانية**[429]: قلوا إن الله تعالى نور غير جسماني وهو على صورة إنسان، وعليه **العبيدية**[430] من **المرجئة**[431]. تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

الفرقة الثالثة: الثنوية[432]

أثبتوا الهين ثم اختلفوا فقال بعضهم خالق الخير يزدان النور وخالق الشر الظلمة، وقال بعضهم خالق الخير يزدان وخالق الشر اهرمان، ومنهم من قال خالق الخير النار وخالق الشر الماء وخالق المتوسطات الارض.[433]

---

[421] هم أصحاب هشامين، هشام بن الحكم صاب المقالة في التشبيه وهشام بن سالم الجواليقي الذي نسج على منوال في التشبيه. وكان هشام بن الحكم من متكلم الشيعة. وجرت بينه و بين أبو الهذيل مناظرات في علم الكلام. منها في التشبيه ومنها في تعلق علم الله تعالى. الشهرستاني، الملل والنحل، ص، 187.

[422] د ب – تعالى

[423] ب: يتفضل؛ ينفصل

[424] د – ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه وهو سبعة أشبار من أشبار نفسه مماسّ

[425] ب: قررة

[426] هم أصحاب المغيرة بن سعيد البجلي. وادعى أن الإمام بعد محمد بن علي بن حسن محمد بن عبد الله بن الحسن الخارج المدينة. وزعم أنه حي لم يمت. وكان المغيرة مول لخالد بن عبد الله القسيري، وادعى الإمامة بنفسه بعد إمام محمد. وبعد ذلك ادعى النبوة لنفسه. و لغى في حق علي رضي الله تعالى عنه. الشهرستاني، الملل والنحل، ص،180.

[427] هو المغيرة بن سعيد البجلي. وادعى أن الإمام بعد محمد بن علي بن حسن محمد بن عبد الله بن الحسن الخارج المدينة. وزعم أنه حي لم يمت. وكان المغيرة مولى لخالد بن عبد الله القسيري، وادعى الإمامة بنفسه بعد إمام محمد. وبعد ذلك ادعى النبوة لنفسه. و لغى في حق علي رضي الله تعالى عنه. الشهرستاني، الملل والنحل، ص،180.

[428] هم أتباع يونس بن عبد الرحمن القميص مولى آل يقطين. زعم أن الملائكة تحمل العرش والعرش يحمل الرب إذ ورد في الخبر أن الملائكة تئط أحيانا من وطأة عظمة الله تعالى على العرش. وهو من مشبهة الشيعة، وقد صنف لهم كتبا في ذلك.

[429] هم أصحاب محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاقة يزعمون أن الله تعالى نور غير جسماني لكنه على صورة الإنسان وأنه لا يعلم الأشياء إلا بعد توكنها .الآمدي، أبكار الأفكار، V، 59.

[430] هم أصحاب عبيد المكتب، حكى عنه أنه قال، ما دون الشرك مغفور لا محالة. وإن العبد إذا مات على توحيده لم يضره م اقترف من الآثم واجترح من السيئات. هم يقولون إن علم الله تعالى لم يزل شيئا غيره. زعموا أن الله على صورة الإنسان. الشهرستاني، الملل والنحل، ص،131.

[431] هم أقوام يقولون لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة. الجرجاني، التعريفات، ص، 175.

[432] هؤلاء الاثنين الأزليين، يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان بخلاف والمجوس، فإنهم قالوا بحدوث الظلام. وذكروا سبب حدوثه. وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم واختلافهما في الجوهر، وبالطبع والفعل، والحيز، والمكان، و الأجناس، والأبدان، والأرواح. الشهرستاني، الملل والنحل، ص، 268.

[433] ب – ومنهم من قال خالق الخير النار وخالق الشر الماء وخالق المتوسطات الأرض. الشهرستاني، الملل والنحل، ص،191.

الفرقة الرابعة: الحكماء[434]

زعموا أنّ الله تعالى يتصف بالذات العقلية

الفرقة الخامسة: النصارى[435]

قال بعضهم باتحاد ذات الله بالمسيح، وقال بعضهم بحلول ذاته[436] أو صفته فيه ومنهم من قال إنّ الله والمسيح ومريم ثلاثة آلهة. وإن المسيح ولد الله من مريم[437] ومنهم من قال إن الله هو المسيح بن مريم.

الفرقة السادسة: المتصوفة[438]

قال بعضهم بالحلول وبعضهم بالاتحاد وهم فيهما كالنصارى إلا أنهم لا يخصصونها بعيسى[439] ، ومنهم من قال ليس في دار الوجود ديار وهم أسوء حالاً منهم إن كان مرادهم ما يدل عليه ظاهر عبارتهم، وأما المعنى الذي عبّر عنه بالبقاء بالله بعد الفنا [440] في الله فهو من مراتب أخص الخواص ومن لم يذقه لم يعرفه[441]

الفرقة السابعة: المشبهة[442]

منهم **مشبهة الشيعة[443]** كما ذكرنا ومنهم **مشبهة الكرامية[444]** زعموا أنه في جهة الفوق ككون الأجسام فيها مماسّ للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال، ومنهم **مشبهة الحشوية[445]** زادوا بعد ما قالوا مثل ما قالوا إن المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة، ومنهم من قال هو متحاذٍ للعرش غير مماسّ له، فقيل بعده عنه بمسافة متناهية[446] وقيل بمسافة غير متناهية ومنهم من قال كونه في الجهة ليس مثل كون الأجسام فيها.

---

434 يطلق على صاحب علم الحكمة و على صاحب الهيئة المذكورة و على صاحب الحجة القطعية المسماة بالبرهان. التهانوي، كشاف، I، 701.

435 هم أمة المسيح عيسى عليه السلام وهو المبعوث حقا بعد موسى عليه السلام. الشهرستاني، الملل والنحل، ص، 244.

436 د+ فيه

437 ب – ومنهم من قال إنّ الله والمسيح ومريم ثلاثة آلهة. وان المسيح ولد الله من مريم

438 فرقة تصوفية. الصوفي هو الذي فان بنفسه باق بالله تعالى مستخلص من الطبائع متصل بحقيقة الحقائق. المتصوفة، هو الذي يجاهد لطلب هذه الدرجة. وقال الجندي الصوفية هم القائمون مع الله تعالى بحيث لا يعلم قامهة إلا الله. التهانوي، كشاف، II، 1102.

439 أ+ مريم

440 ب: العشاء

441 ب –إن كان مرادهم ما يدل عليه ظاهر عبارتهم وأما المعنى الذي عبّر عنه بالبقاء بالله بعد الفناء في الله فهو من مراتب أخص الخواص ومن لم يذقه لم يعرفه

442 هي قوم شبها الله تعالى بالمخلوقات، ومثلوه بالمحادثات. الجرجاني، التعريفات، ص، 181.

443 هي الفرق التي قائلون بالتجسيم، والحركة والانتقال، وحلول في الأجسام الى غير ذلك. ومنها السبائية، والبيانية، والجناحية، والهشامية، والزراوية، والذمية، الخطابية، والرزامية، والنصيرية، والاسحاقية. الآمدي، أبكار، V، 93.

444 هم أصحاب أبي عبد الله بن محمد بن كرام. وفرقهم متعددة واقوالهم في التشبيه مختلفة، غير أنها لم تكن منسوبة إلى أئمة معتبرين اثرنا الإعراض عن أقوال الشاذة لهم. والمشورة منهم وقد اتفقوا على أن الله تعالى مستقر على العرش مماس له من الصفحة العليا و أنه بجهة فوق ذاته. ومنهم من قال أنه على بعض العرش. ومنهم من قال امتلأ به العرش. واتفقوا على جواز حلول الحوادث بذاته. الآمدي، أبكار، V، 93-94.

445 هم كمضر، وكهمس، والهجيمي، وغيرهم. فقد نقل عنهم انهم اجازوا على ربهم الملابسة، والمصافحة، والمعانقة المخلصين. وانهم يرونه في الدنيا ويزورونه ويزورهم حتى نقل عنهم انه قال اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك. . الآمدي، أبكار، V، 93.

446 أ – فقيل بعده عنه بمسافة متناهية

الفرقة الثامنة: اليهود[447]

وهم مثل **الكرامية** حتى قالوا تأط العرش تحته مثل أطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل، وقالوا أيضًا عزير ابن الله، وقال بنو مليح الملائكة بنات الله.

وما نقلناه من هؤلاء الفرق يظنون بالله غير الحق، فلا تتبع اهواءهم بعد ما جاءك من الحق، سبحان {ربّ السموات والأرض رب العرش عمّا يصفون}[448]، {وسيعلم[449] الذين ظلموا ايّ منقلبٍ ينقلبون.[450]}

المطلب الثاني في الصفات الوجودية

المقام الاول في الصفات التي أثبتها أكثر اصحابنا

اعلم المشهور أنها ثمانية: الأولى: الحيوة

أجمعوا على أن الله تعالى حي ثم اختلفوا في معناها[451] فقال **الجمهور** أنها صفة توجب صحة العلم والقدرة فقال[452] قوم وهو **الحكماء وأبو الحسين البصري[453] من المعتزلة** هي كونه تعالى[454] يصح أن يعلم ويقدر وقال **أبو الهذيل[455]** هي عين الذات والحيوة[456] فينا إما اعتدال المزاج النوعي أو قوة الحس والحركة أو قوة تتبع ذلك الاعتدال، وعلى كل احتمال ذهب قوم فكلها لا يتصور في حقه تعالى فلا تكن في مرية من ذلك.

الثانية: القدرة

اتفقوا على أن الله تعالى قدير ثم اختلفوا فيها **فالمعتزلة** نفوها وأثبتوا القادرية وزعموا أنها إضافة مخصوصة بين الذات والمقدورات، **واصحابنا** أثبتوها ثم اختلفوا في معناها فقال **الأشاعرة** هي صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى تؤثر في المقدورات على وفق الإرادة معنى أنها توجد بها بناء على عدم قولهم بصفة التكوين فتعلقاتها حادثة، ومنهم من جوّز قدمها على معنى أن القدرة تعلقت في الأزل بوجود المقدور فيما لا يزال، وقال **الجمهور منا** هي صفة قديمة قائمة بذات الله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها أعني تجعلها ممكن الوجود من الفاعل فتعلقاتها أزلية عند من يقول بالتكوين وهي تشتمل[457] جميع الممكنات عندنا بخلاف **الثنوية[458]** حيث قالوا

---

[447] هم أمة موسى عليه السلام، وكتابه التوراة. و هو اول كتاب نزل من السماء. الشهرستاني، الملل والنحل، ص. 231.

[448] {سبحان رب السّماوات والأرض ربّ العرش عما يصفون} [الزخرف82/43]

[449] ب: يعلمه

[450] {إلا الذين آمنوا وعملوا الصّالحات وذكروا اللّٰه كثيرًا وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أيّ منقلبٍ ينقلبون} [الشعراء 227/26]

[451] د: معنى حياته

[452] ب: وقال

[453] البصري؛ هو أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، (436/1044) هو شيخ المعتزلة،كان فصيحا، بليغا. وروى وروي عنه. صاحب الكتب الكلامية و غيرها منها المعتمد في الأصول، تصفح الأدلة، توفي ببغداد. الذهبي، سير أعلام النبلاء، XVII، 587.

[454] ب – تعالى

[455] علاف؛ هو محمد بن هذيل بن عبد الله بن مكحول العبيد أبو هذيل العلاف، (235/850) من أئمة المعتزلة. ولد في البصرة و اشتهر بعلم الكلام. له مقالات في الاعتزال، ومجالس و مناظرات. كان حسن الجدل قوي الحجة، سريع الخاطر. الزركلي، الأعلام، VII،131.

[456] ب: الحيوان

[457] ب: تشمل

[458] الثنوية، هؤلاء الإثنين الأزليين يزعمون أن النور والظلم قديمان بخلاف والمجوس فإنهم قالوا بحدوث الظلام، هؤلاء قالو بتساويهما في القدم. الشهرستاني، الملل والنحل، ص، 268.

لا يقدر على الشرّ كما نبهناك عليه في التنزيهات وبخلاف **المعتزلة** فمنهم النظامية قالوا إن الله[459] تعالى لا يقدر على القبيح ولا على أن يفعل بعباده ما لا صلاح[460] لهم، ومنهم **البلخي** ومن تابعه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد، ومنهم **الجبائية[461]** قالوا لا يقدر على نفس مقدور العبد، ومنهم **الأسوارية[462]** زعموا أن الله تعالى لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم عدمه والإنسان قادر عليه وبخلاف **الفلاسفة** قالوا لا يقدر على أكثر من واحد بخلاف[463] **الكرامية** حيث قالوا إن الله لا يقدر على الحوادث الخارجية من ذاته.{وما قدروا الله حق قدره إنّهم إلا يحرصون.}[464]

الثالثة: العلم

أطبقوا على أن الله تعالى عليم ثم اختلفوا فيه[465] فقال **المعتزلة** هو إضافة مخصوصة بين الذات والمعلومات، وقال أصحابنا هو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى تنكشف بها المعلومات عند تعلقها بها لا على طريق ارتسام الصور و ترتب على الأسباب فلا يوصف بالبداهة والاكتساب ولها تعلقات أزلية بالنسبة الى الازليات باعتبار الوقوع وبالنسبة الى المحدثات باعتبار أنها ستقع وتعلقات حادثة بالنسبة الى المحدثات باعتبار أنها واقعة وتعلق العلم بالشيء قبل الوقوع بأنّه واقع وبعد الوقوع بأنه سيقع ممتنع، ومن ثم قيل شرط العلم بأنه وقع الوقوع وشرط العلم بانه سيقع عدم الوقوع[466] ويؤيده ما قاله **الإمام الأعظم[467] في الفقه الأكبر[468]** من أن الله تعالى يعلم المعدوم في حال عدمه معدومًا وهو يعلم أنه كيف يكون إذا أوجده ويعلم الموجود في حال وجوده

---

[459] ب – الله

[460] ب: بالأصلاح

[461] هم أصحاب أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم الجبائي. هما من معتزلة البصرة. انفرد عن أصحابهما بمسائل وانفرد أحدهما عن صاحبه بمسائل. و يسمون بالبهشمية أيضًا. الشهرستاني، الملل والنحل، ص، 67.

[462] هم طائفة من المعتزلة وهم أصحاب الأسواري، مذهبهم كمذهب النظامية. و كان أول أمره على قول النظام في أن الله عز وجل يأمر أحدا إلا بالإرادة ولم ينه إلا عنها. و زاد الاسواري على النظام بفضيحة لم يسبق إليها فزع ان الله تعالى غير قادر ان يفعل ما قد علم انه لا يفعله ولا يقدر ان يفعل ما اخبره انه لا يفعله. هذا مع قوله أن الإنسان قادر على فعل ما علم أنه لا يفعله لان قدرة الإنسان عنده صالحة للضدين، فالإنسان عنده أقدر من ربه عز وجل. محمد بن منصور السمعاني، الأنساب، مكتب ابن تيمية، القاهرة، 1980، I، 259؛ الآمدي، أبكار الأفكار ، V، 44.

[463] ا د: خلاف

[464] {وما قدروا الله حقّ قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويّات بيمينه سبحانه وتعالى عمّا يشركون} [الزّمر 67/39]

[465] ب – ثم اختلفوا فيه

[466] ا – وشرط العلم بانه سيقع عدم الوقوع

[467] أبو حنيفة؛ هو النعمان بن ثابت الكوفي، (150/767)،إمام الحنفية، الفقيه، المجتهد، المحقق، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، ولد ونشأ بالكوفة. وكان يبيع الخز و يطلب العلم في صباه، ثم انقطع للتدريس والإفتاء. وأراده عمر بن هبير (أمير العراقيين) على القضاء فامتنع ورعا. أراده أبو منصور العباسي بعد ذلك على القضاء ببغداد فأبى، فحلف عليه ليفعلن فحلف أبو حنيفة أن لا يفعل فحبسه إلى أن مات. كان قوي الحجة، من أحسن الناس منعا. قال الإمام مالك يصفه؛ رأيت رجلا لو كلمه في هذه السارية أن يجعلها ذهبا لقيام بحجته. كان كريما في أخلاق، جوادا، حسن المنطق. وعن الإمام الشافعي؛ الناس عيال في الفقه على أبي حنيفة. له مسند في الحديث، جمعه تلاميذه. المخارج في الفقه، وتنسب إليه رسالة الفقه الأكبر. توفي ببغداد. الزركلي، الأعلام، VIII، 36؛ فقيه الملة. ولد سنة ثمانين في حياة صغار الصحابة. ورأى أنس بن مالك لما قدم عليهم الكوفة الذهبي، سير أعلام النبلاء، VI، 391؛ أبو حنيفة له في الدين المراتب الشريفة والمناصب المنية. سراج في الأمة، سيد الفقهاء، رأس العلماء، له البيان في علم الشرع. ونشر مذهبه في الآفاق. يحيى بن إبراهيم السلماني أبو زكريا، منزل الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي و أحمد، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المدينة المنورة، 2002، ص 181.

[468] هي رسالة في العقيدة تنسب إلى أبي حنيفة. الزركلي، الأعلام، VIII، 36.

موجودًا ويعلم أنه كيف فناؤه ويعلم القائم في حال قيامه قائمًا فإذا قعد فقد علمه قاعدًا في حال قعوده والتغير على التعلق لا على صفة.[469]

ويعم علمه تعالى جميع المفهومات بخلاف **الدهرية**[470] حيث قالوا أنه تعالى لا يعلم ذاته وعليه **المعمرية من المعتزلة** وبخلاف **الجهمية**[471] **من الجبرية**[472] قالوا لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه حادث لا في محل وعليه **الشيطانية من الشيعة** وبخلاف **الفلاسفة** فقال قدماؤهم لا يعلم شيئًا أصلًا، وقال **جمهورهم** لا يعلم الجزئيات على وجه جزئي ومنهم من قال لا يعلم غير المتناهي ومنهم من قال لا يعلم غيره، ومنهم من[473] قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكلي يفترون على الله الكذب وهم[474] لا يعلمون.

الرابعة: السمع والخامسة: البصر

اتفقوا على أن الله تعالى سميع بصير لكن اختلفوا في معناهما فقالت **الفلاسفة والكعبي**[475] **وأبو الحسين البصري من المعتزلة** أنهما عبارتان عن العلم بالمسموعات والمبصرات وقال **جمهور اصحابنا والمعتزلة والكرامية** أنهما صفتان زائدتان على العلم لكن اصحابنا قالوا هما صفتان أزليتان تتعلقان بالمسموعات والمبصرات فيدرك الله تعالى إدراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء وانعكاس شعاع ، وحاصله أنه لما ورد النقل بهما آمنا وعرفنا أنهما لا يكون بالآلتين كما فينا واعترفنا بعدم الوقوف على كيفيتهما[476] بخلاف **الهشامية من الشيعة** على ما مرت الإشارة إليه.

السادسة: الإرادة

أجمعوا على أن الله تعالى مريد ثم اختلفوا في معنى إرادته فقال **الحكماء** هي نفس علمه بوجه النظام الأكمل وقالت **جماعة من أكابر المعتزلة** هي علمه بنفع في الفعل، وقال **النجار**[477] هي كونه غير مكره، وقال **الكعبي** هي في فعله العلم بالمصلحة وفي فعل غيره الأمر به، وقال **ضرار** هي نفس ذاته وهو أحد قولي النجار،

---

[469] أبو حنيفة، الفقه الأكبر، (مترجم، مصطفى اوز)، (İFAV)، إسطنبول، 2013، 54.

[470] هي فرقة من كفار ذهبوا إلى قدم الدهر، واستناد الحوادث إلى الدهر كما أخبر الله تعالى عنهم لقوله (وقالوا ما هي إلا حيوتنا الدنيا نموت و نحيا وما يهلكنا إلا الدهر. الجاسية، 24). وذهبوا إلى تكر العبادات رأسا لأنها لا تفيد. و يسمون الملاحدة أيضا. التهانوي، كشاف، I، 800.

[471] هم أصحاب جهم بن صفوان. قالوا لا قدرة للعبد أصلا. لا مؤثرا ولا كاسبة، بل هو بمنزلة الجمادات. واللجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى. الجرجاني، التعريفات، ص، 72.

[472] هو من الجبر وهو إسناد فعل العبد إلى الله تعالى. والجبرية إثنان؛ متوسطة ثبتت للعبد كسبا في الفعل كالأشعرية، و خالصة لا تثبت كالجهمية. الجرجاني، التعريفات، ص، 66.

[473] ب – من

[474] ا – وهم

[475] الكعبي؛ عبد الله بن أحمد بن محمود، (319/931) من بني كعب. البلخي، الخرساني. أبو القاسم أحد أئمة المعتزلة. كان رأس طائفة منهم تسمى الكعبي. له آراء ومقالات في الكلام انفرد بها. و هو من أهل بلخ، أقام ببغداد مدة طويلة. وتوفي في بلخ. له كتب منها، التفسير، تأييد مقالة أبي الهذيل، مقالات الإسلاميين، تحفة الوزراء. الزركلي، الأعلام، IV، 66.

[476] ب – وحاصله أنه لما ورد النقل بهما آمنا وعرفنا انهما لا يكون بالآلتين كما فينا واعترفنا بعدم الوقوف على كيفيتهما

[477] النجار؛ الحسين بن محمد، (845/230)، أحد كبار المتكلمين المعتزليين. قيل كان يعمل الموازين. وله مناظرة مع النظام، فاعضب النظام فرفسه فقيل مات منها بعد قليل. من كتبها إثبات الرسل، القضى والقدر، اللطف والتأييد و الإرادة الموجبة. الذهبي، سير أعلام النبلاء، I، 393؛هو رئيس الفرقة الجارية من فرق المعتزلة. الشهرستاني، والملل، ص، 75.

وقال **جمهور معتزلة بصرة** أنها صفة حادثة قائمة بذاتها مغايرة للعلم القدرة، وقال **النظام**[478] كونه تعالى مريدا لفعله أنه خالقة على وفق علمه ولفعل غيره، أنه آمر به وعليه **الخياطية**[479] وهو أحد قولي **الكعبي**، وقال أصحابنا هي صفة قديمة قائمة بذات الله توجب تخصص أحد المقدورين في أحد الوقتين بالوقوع وفي تعلقها اختلاف على قياس ما تقدم في تعلق القدرة عند **الأشاعرة**[480].

والإرادة والمشيئة مترادفان خلافا **للكرامية** حيث قالوا المشيئة قديمة والإرادة حادثة ثم اتفق أصحابنا على أن الله تعالى مريد بجميع الكائنات وغير مريد لما لا يكون ثم اختلفوا في التفصيل فمنهم من توقف وقال لا يجوز أن يقال[481] أن الله تعالى مريد بالكفر والعصيان لإيهام الباطل، كما لا يصح أن يقال[482] أنه تعالى خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة لله تعالى اتفاقا وكما لا يقال له الزوجات والاولاد مع أن له ما في السموات وما في الأرض بالاتفاق. ومنهم من جوّز أن يقال الله مريد للكفر والفسق والمعصية معاقبا عليها لكن ضايقوا فقالوا الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر. والظاهر أنه لا يجديهم نفعًا، قال **أكثر المعتزلة** أن الله تعالى مريد بجميع افعاله وبالمأمور به في أفعال عباده وعليه **الميمونية**[483] **من الخوارج**[484].

السابعة: الكلام

اختلفوا فيه بعد اتفاقهم على أن الله تعالى متكلم، فقالت **الحنابلة** هو النظم المؤلف من الحروف وهو القديم القائم بذات الله تعالى، وقد بالغوا في القدم حتى قالوا جهلا أو عنادا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف، وقالت **الكرامية** هو النظم المؤلف من الحروف وهو حادث قائم بذات الله تعالى، وقالت **المعتزلة** هو النظم المؤلف من الحروف وهو حادث قائم بالغير كاللوح المحفوظ أو جبرائيل أو النبي عم فمعنى كونه تعالى متكلما أنه موجد تلك الحروف في محالها، ولا يخفى ما فيه، وقال أصحابنا هو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة الباطنيتين[485] ليست من جنس الحروف والأصوات ويسمى هذا المعنى بالكلام النفسي وهو معنى واحد

---

[478] النظام؛ أبو إسحاك إبراهيم بن سيار،(231/845)، هو مؤسس فرقة النظامية من فرق المعتزلة. وقد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة. وانفرد عن أصحابه بمسائل منها: هو زاد على القول بالقدر خيره و شره منا. قوله إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي وليست هي مقدورة للباري تعالى خلافا لأصحابه فانهم قضوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة. ومنها: قوله في الإرادة ان الله تعالى ليس موصوفا بها على الحقيقة. ومنها: أن أفعال العباد كلها حركة فحسب. الشهرستاني، والملل والنحل، ص،48-47.

[479] هي فرقة من فرق المعتزلة، هم أصحاب أبي الحسين بن أبي عمرو الخياط، أستاذ أبي القاسم الكعبي. من معتزلة بغداد على مذهب واحد إلا أن الخياط غالى في إثبات المعدوم شيئا. وقال الشيء ما يعلم و يخبر عنه. والجوهر جوهر في العدم. وقال في نفي صفات البارئ مثل ما قاله أصحابه وكذا القول في القدر والسمعة والعقل. الشهرستاني، والملل والنحل، ص، 66.

[480] ب – وفي تعلقها اختلاف على قياس ما تقدم في تعلق القدرة عند الأشاعرة

[481] ب: تقال

[482] ب: تقال

[483] هم أصحاب ميمون بن خالد. كان من جملة العجاردة إلا أنه تفرد عنهم بثبات القدر حيره و شره من العباد. وإثبات الفعل للعبد خلقا وإبداع، ويقول الاستطاعة قبل الفعل، الله تعالى يريد الخير دون الشر، وليس له مشيئة معاصي العباد. الشهرستاني، والملل، ص،126.

[484] ب – من الخوارج: هم أول من خرج على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه جماعة، ممن كان معه في حرب صفين. قالوا لا حكم إلا لله. وهم مارقة الذين اجتمعوا بنهروان. وكبار فرق الخوارج ستة؛ الأزارقة، والنجدات، والصفرية، والعجاردة، والاباضية، والثعالبة. والباقون فرعه. ويجتمعهم القول بالتبريء من عثمان وعلي ويقدمون ذلك على كل طاعة. ولا يصححون المناكحات إلا على ذلك. ويكفرون أصحاب الكبار. ويرون الخروج على الإمام اذا خالف السنة حقا واجبا. الشهرستاني، والملل، ص،107-106.

[485] ب – منافية للسكوت والآفة الباطنيتين

يتكثر بحسب تعلقه[486] إلى الاقسام الخمسة الخبر والأمر والنهي والاستفهام والنداء، وقيل هو هذه الخمسة في الأزل، وقيل هو الخبر فيه ومرجع الأربعة الباقية اليه، وكلام الله تعالى كما[487] يطلق على الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى كذلك يطلق على النظم المؤلف إما بالاشتراك أو بالحقيقة والمجاز على ما توهم وهو المكتوب في المصاحف المقرر وبالألسن المسموع بالآذان المحفوظ في القلوب المنزل على النبي عم المعجز المتحدي به ولفظ القرآن أيضا كما يطلق على النظم المؤلف يطلق على الكلام النفسي كما قالوا القرآن كلام الله غير مخلوق.

وعند **الشيخ الاشعري**[488] يجوز أن يسمع الكلام النفسي أيضا كما سمعه موسى عم بلا صوت ولا حرف كرؤية الله تعالى بلا كم ولا كيف، ومنعه **الأستاذ أبو اسحاق الإسفراييني**[489] **وأبو منصور الماتريدي**[490] حيث قالوا لا يمكن أن يسمع الكلام النفسي القديم فما سمعه موسى عم صوت دال عليه، وقد ذهب بعض المحققين إلى أن القران إسم للنظم[491] والمعنى جميعا شامل لهما وهو قديم قائم بذات الله تعالى غير مرتب الاجزاء والترتيب إنما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة وهو أقرب إلى التحقيق، وإليه مال بعض المتأخرين حتى حملوا كلام **الشيخ** على هذا وعليه **الإمام الأعظم** كما يشعر به عبارة **الفقه الأكبر**.[492]

الثامنة: التكوين

اتفقوا المليّون على أن الله تعالى خالق ثم اختلفوا فقالت **الأشاعرة** هو عبارة عن تأثير القدرة على وفق الإرادة، وقال **جمهور اصحابنا** هو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى تؤثر في المقدورات عند تعلقه بها لا في الأزل بل لوقت وجودها فتعلقاته حادثة و**للهذيلية** خلاف في قيامه بالذات حيث قالوا تكوين كل جسم قائم به فيلزمهم الحدوث وهو يعم جميع الكائنات عندنا والتوقف في التفصيل كما مرّ في الإرادة والمخالفون في شمول القدرة مخالفون في عمومه، وقالت **المعمرية من المعتزلة** الله لم يخلق شيئا غير الأجسام، وقالت **المفوضة**[493] **من الشيعة**

---

[486] ب – بحسب تعلقه

[487] ب – تعالى كما

[488] الأشعري؛ هو علي بن إسماعيل بن إسحاق أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري. مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من الأمة المتكلمين والمجتهدين. ولد في بصرة وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم. ثم رجع ودافع عن أهل السنة والجماعة. توفي ببعداد. قيل بلغت مصنفات ثلاثمئة كتابا. منها، إمامة الصديق، الرد على المجسمة، مقالات الإسلاميين، الإبانة عن أصول الديانة، خلق الأعمال، استحسان الخوض في علم الكلام، اللمع في الرد على اهل الزيغ و البدع. الزركلي، الأعلام، IV، 263.

[489] الأصفراييني؛ إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران أبو إسحاق، (418/1028)، عالم بالفقه و الأصول. يلقب بركن الدين. قال ابن تغري بردي؛ هو أول من لقب من الفقهاء. نشأ في اسفرايين، – بين نيسابور و جوجان– ثم خرج إلى نيسابور وبنيت له فيها مدرسة عظيمة فدرس فيها. ورحل إلى حسان و بعض أنحاء العراق. واشتهر له كتب منها؛ الجامع في أصول الدين، ورسالة في أصول الفقه، وكان ثقة في رواية الحديث. وله مناظرات مع المعتزلة. مات في نيسابور ودفن في اسفرايين. الزركلي، الأعلام، I، 61.

[490] الماتريدي؛ هو محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي(333/944)، من أئمة علماء الكلام. نسبته إلى ما تريد، – محلة بسمرقند– من كتبه التوحيد، مآخذ الشرائع، الجدل، تأويلات القرآن و توكيلات اهل السنة، الأول منه شرح الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبي حنيفة. مات بسمرقند. الزركلي، الاعلام، VII، 19.

[491] ب: المنظم

[492] أبو حنيفة، الفقه الأكبر، 54.

[493] هم زعموا ان الله تعالى خلق محمد صلى الله تعالى عليه والسلم أولا و فوض إليه خلق الدنيا وانه الخلاق لها بما فيها. و منهم من قال مثل هذه المقالة في علي رضي الله تعالى عنه. الآمدي، أبكار الأفكار، V، 60.

خلق الله محمدا وفوّض إليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها، وقيل فوض ذلك إلى علي تعالى الله عن قول المضلين[494] علوا كبيرا،

ثم اعلم أن صفات الله تعالى ليست كصفات المخلوقين بحيث لا مناسبة بينهما أصلا سوى الاشتراك في اللفظ فصفات الله تعالى كما حققناه قديمة قائمة أزلا وأبدا مستندة إلى الذات بطريق الايجاب فهي ليست عين الذات ولا غيرها، حتى قال **الإمام الأعظم في كتابه المسمى بالفقه الأكبر** من قال إن صفات الله تعالى مخلوقة أو محدثة أو توقف فيها أو شك فهو كافر، والظاهر أن المراد بالتوقف أو الشك عند الاستيصاف على ما يشعر به عبارة المشايخ.

المقام الثاني: في الصفات التي أثبتها بعض المتكلمين وهي عشرة

الأول: البقاء

اتفقوا على أن الله تعالى باق ولكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية، فقال **أبو الحسن الأشعري وأتباعه وجمهور معتزلة بغداد** هو صفة وجودية زائدة على الوجود مغايرة للصفات المذكورة و**قال القاضي أبو بكر، وإمام الحرمين والإمام الرازي[495] وجمهور معتزلة بصرة** هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا أمر زائدة عليه

الثانية: القدم

اتفقوا على أن الله تعالى قديم ثم اختلفوا في كونه صفة ثبوتية فقال **ابن سعيد من الأشاعرة** هو صفة حقيقية قائمة بذات الله تعالى كسائر[496] الصفات الوجودية وقال **الجمهور** هو عبارة عن عدم سبق العدم فهو إذا أمر عدمي لا محالة.

الثالثة: الاستواء

الاستواء لما وصف الله تعالى بالاستواء في قوله تعالى [الرحمن على العرش استوى][497] وتعذر معناه الحقيقي اختلف أصحابنا فيه فقال الأكثرون هو الاستيلاء فيعود إلى صفة القدرة كما قال **الأشاعرة** قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودمّ مهراق، وقيل هو القصد كما في قوله تعالى [ثم استوى الى السماء][498] فيعود الى صفة الإرادة وهو ضعيف، وذهب **الشيخ ابو الحسن الاشعري** في أحد قوليه إلى أنه صفة زائدة على سائر الصفات مع القطع بأنه ليس كاستواء الأجسام في المكان [499] وحاصله التوقف كما هو حكم سائر المتشابهات.

---

[494] ا: المبطلين

[495] الرازي؛ هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري أبو عبدالله فخر الدين الرازي. (606/1210)،الإمام المفسر أوحد زمانه في المعقول و المنقول وعلوم الأوائل. هو قرشي النسب. أصله طبرستان، و مولده في الري و إليها نسبته. و يقال له "ابن خطيب الري" هاجر إلى خوارزم وما وراء النهر، وخرسان. وتوفي في هراة. أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها. وكان يحسن الفارسية. من تصانيفه، مفاتيح الغيب، لامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات، معالم أصول الدين، محصلة أفكار المتقدمين والمتأخرين من علماء و الحكماء والمتكلمين، المسائل الخمسون من علم الكلام، عصمت الأنبياء، الزركلي، الأعلام، VI، 313.

[496] ب د: ساير

[497] {الرحمن على العرش استوى} [طه 20/ 5]

[498] {ثُمَّ استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرها قالتا اتينا طائعين} [فصلت41 / 11]

[499] أ ب: – في المكان

الرابعة: الوجه

لما اضيف إلى الله تعالى كما في قوله تعالى [ويبقى وجه ربك][500] وقوله تعالى [كل شيء هالك إلا وجهه][501] اختلفوا فيه فذهب **الشيخ** في أحد قوليه **أبو اسحاق الإسفراييني والسلف** الى أنه صفة ثبوتية زائدة على ما مرّ من الصفات مع القطع بانه ليس بمعنى الجارحة وقال **القاضي أبو بكر** ووافقه **الشيخ** في قوله الآخر هو عبارة عن الوجود وقال بعض الأفاضل هو مجاز عن الذات مع جميع الصفات وهذا التوجيه أوجه.

الخامسة: اليد

اليد لما أضيفت إلى الله تعالى في قوله تعالى للشيطان [ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي][502] وفي قوله تعالى [يد الله فوق أيديهم][503] أثبت **الشيخ** صفة ثبوتية زائدة على الذات وعلى سائر الصفات لا بمعنى الجارحة وعليه السلف وإليه ميل **القاضي** وقال **الجمهور منا** إنهما مجازان عن القدرة ويحمل التثنية على الكمال كما في لبيك وقالت **المعتزلة** إنهما مجازان عن القادرية ومنهم من قال إنهما مجازان عن النعمة.

السادسة: العين

قال الله تعالى [تجري بأعيننا][504] فقال **الشيخ** تارة إنها صفة زائدة على ما مرّ أخرى هي عبارة عن البصر أو الحفظ[505] والكلاءة والجمع للتعظيم.

السابعة: الجنب

قال الله تعالى -أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله-[506] فقيل هو صفة كما مر وقيل المراد في أمر الله تعالى كما قال الشاعر:

أما تتقين الله في جنب عاشق... له كبد حري وعين ترقرق،

وقيل في ذاته على تقدير مضاف كالطاعة، وقيل في جنابه كما يقال لاذ بجنبه أي بجنابه وحرمه.

الثامنة: القدم

«قال رسول الله صلي الله عليه وسلم لا تزال جهنم تقول هل من مزيد حتى يضع فيها ربّ العزة قدمه فتقول قط قط وعزتك» [507] ويروي بعضها إلى بعض فقيل هي صفة وقيل يوجّه بأن المراد منها قوم مسمّون بهذا الإسم او قدم بعض مخلوقاته والإضافة إليه تعالى للتشريف أو المراد من ووضعها دفعها وتسكين صورتها[508]

---

[500] {ويبقى وجه ربّك والجلال والإكرام} [الرحمن , 27/55]

[501] {ولا تدع مع الله الها آخر لا اله إلا هو كلّ شيءٍ هالك إلا وجهه له الحكم واليه ترجعون} [القصص, 88/28]

[502] {قال يا ابليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي استكبرت ام كنت من العالين} [ص, 38 / 75]

[503] {إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يَدُ الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه اجراً عظيما} [الْفَتْحِ, 48/ 10]

[504] {تجري بأعيننا جزاء لمن كان كفر} [القمر, 54/14]

[505] ب: و الحفظ

[506] {أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرّطت في جنب الله وان كنت لمن السّاخرين} [الزمر, 39/ 56]

[507] صحيح البخاري، 1346/3 (6661)؛ صحيح مسلم، 493/4 (2848).

[508] أ ب: سورتها

وقيل أصح الروايات القدم بكسر القاف فمعناه من كان في قدم علمه من الكفار وقد يوجه بهذا على تقدير الفتح أيضا حيث قيل المراد به من قدمهم الله وأعدّهم للنار.

التاسعة: الإصبع

قال عم ﴿إن قلوب نبي آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه كيف يشاء﴾[509] قيل هو صفة كما سبق وقيل يوجه بأن المراد بهما الداعيتان وقيل المراد كمال التصرف على طريق التمثيل كما يقال فلان بين إصبعي وقيل هو الأثر فمعناه بين الأثرين من آثار الرحمن وهو التوفيق والخذلان فمن وفقه الله يشتغل بالطاعة ومن خذله الله يشتغل بالمعاصي.

العاشر: اليمين

في قوله تعالى [والسموات مطويات بيمينه][510] قيل صفة فقيل المراد بقدرته التامة.

ثم اعلم أنّ **سراج الامة ومقتدي الأئمة أبا حنيفة** رحمه الله ذكر صفات أخر غير ما ذكر في كتابه المسمى **بالفقه الأكبر**[511] وهي النفس والغضب والرضاء والقضاء والقدر ولكنّه توقف في كيفيتها حيث قال بلا كيف كما هو حكم المتشابهات المذكورة من الاستواء والوجه واليد والعين والجنب والقدم والإصبع واليمين، وذهب آخرون إلى أن النفس عبارة عن الذات أو الوجود والغضب عبارة عن إرادة الانتقام والرضاء عبارة عن إعطاء الثواب على فعل موافق أو ترك الاعتراض على فعل.

وقالت **الأشعرية** القضاء عبارة عن الإرادة الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، والقدر[512] عبارة عن إيجاده إياها على قدرٍ مخصوصٍ وتقدير معيّن فيعودان إلى صفة الإرادة والتكوين، وقيل القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين مجملا[513] على سبيل الإبداع والقدر عبارة عن وجودها في الأعيان مفصّلة بعد حصول الشرائط موافقا لما في اللوح المحفوظ والله أعلم.

المطلب الثالث في المسائل المتصلة بذات الله تعالى وصفاته

المقام الأول: في الرؤية

قال الله تعالى ﴿وجوه يومئذ [514] ناضرة[515]﴾ ﴿إلى ربها ناظرة﴾[516] «وقال رسول الله عم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته[517]» وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه [518] أنه «قال: سألت

---

[509] صحيح مسلم،349/4 (2645)؛ صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 185/3 (902).

[510] {وما قدروا الله حقّ قدره والارض جميعاً قبضته يوم القيمة والسّموات مطويّات بيمينه سبحانه وتعالى عمّا يشركون} [الزمر, 67/39]

[511] أبو حنيفة، الفقه الأكبر، 55.

[512] ب: القدرة

[513] ب – مجملة

[514] ا ب – يومئذ

[515] { وجوهٌ يومئذٍ ناضرة} [القيمة, 22/75]

[516] { إلى ربها ناظرة} [القيمة, 23/75]

[517] صحيح البخاري، 154/1 (806)؛ صحيح مسلم، 172/1 (182).

[518] ا ب – رضي الله عنه

رسول الله عم هل رأيت ربك ليلة المعراج فقال: نعم، نور أنّي أراه.» [519] فقال **أهل الحق** رؤية الله جائزة في الحيوة الدنيا واقعة في دار العقبى بالأبصار فسيرى المؤمنون في الجنة بأعين رؤوسهم لكن ليس كرؤيتنا الأجسام في مكان وجهة بمقابلة وثبوت مسافة واتصال شعاع وانطباع صور خلافا **للمعتزلة والنجارية**[520] **والجهمية** في الرؤية [521]على قياس الغائب على الشاهد **وللمجسمة والمشبهة** في الكيفية[522] بناءً على أصلهم الفاسد.

وأما الرؤية في المنام فاختلفوا فيها قال بعض المشايخ إنها يجوز وأكثر **مشايخ سمرقند** لا يجوّزون حتى قال **الشيخ أبو منصور الماتريدي** من قال هكذا فهو شر من عبادة[523] الوثن وعليه المحققون من **مشايخ بخارى**.[524]

والحق أن الرؤية غير مجهولة والكيفية غير معقولة والسؤال عنها بدعة. وكذا الحال في كثير من الأصول[525] نبّهناك عليه في بعض نظائرها.[526] آمنا بالله وبجميع ما جاء به النبي من عند الله على ما يحبه ويرضاه الله ﴿ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهّاب﴾.[527]

المقام الثاني: في أفعال العباد

اختلف المتكلمين في أنه هل للعبد مدخل فيها أم لا فقالت **الجبرية** لا مدخل للعبد فيها وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة له للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا ضروري البطلان. وقالت **المعتزلة** هي مخلوقة للعبد بالقدرة التي خلقها الله فيه بطريق الاختيار، وقال **إمام الحرمين** و**أبو الحسين البصري** من المعتزلة[528] هي واقعة بالقدرة التي خلقها فيه بطريق الإيجاب وعليه الحكماء وقال **الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني والنجار**[529] هي واقعة بمجموع القدرتين وقال **القاضي أبو بكر** ذات الفعل واقع بقدرة الله وصفته مثل كونه طاعة ومعصية بقدرة العبد.

وقال الأشاعرة إن العبد بجميع أفعاله مخلوق الله تعالى إلا أن لقدرته وإرادته مدخلا في بعض أفعاله وتحقيقه إن العبد إذا وجد منه القصد إلى الفعل خلق الله فيه الاستطاعة إن شاء. فإذا اكتسب وصرف تلك الاستطاعة إليه يخلق الله ذلك الفعل عقيبه وهذا معنى قولهم إن الله تعالى خالق والعبد كاسب فالعبد مخير مستطيع بفعل نفسه

---

[519] هناك أحاديث كثيرة فيه ولكن نحن ما وجدنا بطريق ابن مسعود بل بطريق أبي ذر رضي الله عنه. صحيح مسلم، 169/1 (178)؛ جامع الترميذي، (محقق، أحمد محمد شاكر و آخرون)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 840/2 (3280).

[520] هي فرقة من فرق المعتزلة من أصحاب الحسين بن محمد النجار. وأكثر معتزلة الري وما حواليها على مذهبه. وهم إن اختلفوا أصنافا إلا أنهم لم يختلفوا في المسائل التي عددناها أصولا. وهم برغوثية، وزغفرانية، ومستدرك. وافقوا المعتزلة في نفي الصفات من العلم والقدرة والإرادة، والحياة، والسمع و البصر. في خلق الأعمال. الشهرستاني، الملل والنحل، ص، 75.

[521] ب + بناء

[522] د – على قياس الغائب على الشاهد وللمجسمة والمشبهة في الكيفية

[523] ب: عابد الوثن

[524] د – وأما الرؤية في المنام فاختلفوا فيها قال بعض المشايخ أنها يجوز وأكثر مشايخ سمرقند لا يجوّزون حتى قال الشيخ أبو منصور الماتريدي من قال هكذا فهو شر من عبادة الوثن وعليه المحققون من مشايخ بخارى.

[525] ب د + كما

[526] أ: نظايرها

[527] {رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً اِنَّكَ اَنْتَ الْوَهَّابُ} [اٰل عمران, 8/3]

[528] د – من المعتزلة

[529] د – والنجار

وقت الفعل فيستحق الذم والعقاب على المعصية والمدح والثواب على الطاعة فالحسن منها بعلمه وقضائه وقدره ورضائه والقبيح منها بعلمه وقضائه وقدره ولا برضائه.

اعلم أنّ الحسن والقبح يطلقان على[530] عدة معان الأول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرًا له، والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان، والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلاً الثواب آجلاً وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلاً فالحسن والقبح بالمعنيين الأولين يثبتان بالعقل بالاتفاق أما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الأشعري لا يثبتان بالعقل[531] بل الشرع هو المثبت له والمبيّن، فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه أو قبح ما حسنه[532] لم يكن ممتنعاً كما في النسخ.

وقالت **المعتزلة** الحاكم بحسن الأشياء وقبحها هو العقل والفعل حسن أو قبيح[533] في نفسه والشرع كاشف ومبين ولا يصح أن يعكس القضية وقد يقال[534] لأنّ على كون الشيء منهياً عنه وكونه غير منهي عنه فالحسن بهذا المعنى يتناول المباح على ما هو رأي أكثر أصحابنا وأما بمعنى كون الشيء متعلق المدح في العاجل والثواب في الأجل فلا. فالمباح لا يكون حسنا[535] كما لا يكون[536] قبيحا كما هو رأي البعض وأما أفعال الله تعالى فحسن أبدا بالاتفاق وأما فعل البهائم فقد قيل أنّه لا يوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق وفعل الصبي فمختلف فيه. ولا يكلف الله العبد بما ليس في وسعه بالإجماع وإنّما النزاع في الجواز فمنعه **المعتزلة** بناءً على القبح العقلي[537]، وجوّزه **الأشعري** بناءً على أن الله تعالى[538] لا يقبح منه شيء لما مرّ آنفا من أن فعله لا يوصف بالقبح.

اعلم أن ما لا يطاق ثلاثة أنواع.

الأول: ما يمتنع فعله لعلم الله بعدم وقوعه كإيمان **أبي جهل** أو تعلق إرادته أو إخباره[539] بعدمه والتكليف به جائز بل واقع بالاتفاق وإلا لم يكن تارك المأمور به عاصياً،

والثاني: فيما يمتنع فعله لعدم تعلق القدرة الحادثة به عادةً كخلق الأجسام والطيران إلى السماء و تكليف هذا جائز عندنا لكنه غير واقع وعند المعتزلة غير جائز،

والثالث: ما يمتنع فعله لنفس مفهومه كجمع الضدين وجواز التكليف به فرع على تصوره وهو مختلف فيه عند أصحابنا، والأظهر أن من جوّزه جوّز التكليف به ومن لا فلا.

---

[530] د: على ثلاثة

[531] ب: بالفعل

[532] ب: فحسن او قبح ما حسنه

[533] ب: قبح

[534] أ د – يقالان

[535] أ – حسنا

[536] ب –كما لا يكون

[537] ب: العقل

[538] ب – تعالى

[539] أ: واخباره

ومن ههنا علم[540] أن محل النزاع هو ما يمتنع فعله لعدم تعلق القدرة الحادثة به عادةً أو لنفس مفهومه وحاصل التكليف إعلام الحق إلى الخلق بنزول الثواب وحلول العقاب[541] على أصحاب الجنان وأصحاب النيران فرقاً بين السعداء الذين لهم درجات، والاشقياء الذين لهم دركات.

المقام الثالث: في الأمور التي صرّح بها القرآن ويؤولونها[542]

الأول: الطبع والختم والأكنة والأقفال، فذهب أهل الحق إلى أنها عبارة عن خلق الضلالة في القلوب، والمعتزلة أوّلوها بوجوه الأول تسميتها مختوما عليها ومطبوعا ومجعولا عليه[543] أكنة وأقفال ووصفها [544]بذلك كما قال الله تعالى وَجَعَلُوا الْمَلَٰئِكَةَ الذين هُمْ عِبَادُ الرحمن إنَاثًا[545] أي سموهم بذلك ووصفوهم بالأنوثة والثاني وسمها[546] بسمات يعرفها الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن. والثالث منع الله عنهم اللطف المقرب إلى الطاعات والرابع منع الله الإخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا كمن يمنع دخول الإيمان في قلبه

الثاني التوفيق والدائمة، قال **الشيخ الاشعري** وأكثر الأئمة التوفيق خلق القدرة على الطاعة وقال **إمام الحرمين** هو خلق الطاعة وقال أصحابنا الهداية خلق الاهتداء و هو الإيمان . والمعتزلة أولوها بالدعوة إلى الإيمان والطاعة.

والثالث الأجل، وهو زمان الذي علم الله أنه[547] يموت فيه [548]و هو واحد فالمقتول ميت بأجله عند أهل الحق وموته بفعل الله فلا يتصور تغير هذا المتقدر بتقديم ولا تأخير وقالت المعتزلة تولد موته من فعل القاتل[549] فهو من أفعاله لا من فعل الله تعالى[550] وقالوا لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي قدره الله له. وقال الحكماء إن للحيوان أجلين طبيعيا وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واحتراميا وهو ما يكون بحسب الآفات والأمراض .

والرابع الرزق و هو عندنا كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره حراما كان أو حلالا و ربما يقال هو كل ما يربى به الحيوانات من الأغذية والأشربة قال **الآمدي** التعويل على الأول وما قيل من أنه كل ما ساقه الله إلى العبد فأكله حلالا كان أو حراما فليس بتحديد للرزق بل لنفي ما ادعى من تخصيصه بالحلال أما **المعتزلة** فسروه تارة بالحلال فأورد عليهم أن للبهائم رزقا ولا يتصور في حقها الحل والحرمة وأخرى بما لا

---

540 أ – علم

541 د: عذاب

542 د: يؤقلونها

543 أ د: عليها

544 ب – مختوما عليها ومطبوعا ومجعولا عليه أكنة وأقفال ووصفها

545 { وَجَعَلُوا الْمَلَٰئِكَةَ الَّذينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمٰنِ اِنَاثاًّ اَشَهِدُوا خَلْقَهُمّْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْئَلُونَ } [الزخرف , 19/43]

546 ب: واسمها

547د – انه

548د – فيه

549 ا: فاعل

550 د ب – تعالى

يمنع من الانتفاع به فلزمهم إن من أكل الحرام طول عمره فالله[551] لم يرزقه و هو خلاف الإجماع والأرزاق مقسومة معلومة عند أهل الحق لا يزيد بتقوى المتقين ولا ينقص[552] بفجور الفاجرين وقال المعتزلة يزيد[553] وينقص[554] والكسب سبب والرزق من الله تعالى[555] ورؤية الرزق من الكسب كفر المراد من الرؤية الإسناد إليه حقيقة وكذا في[556] كل ما يترتب على الأسباب العادية قالت **القدرية** يفترض على العبد الاكتساب وطلب المال وقال أهل السنة والجماعة إن كان له قوة[557] فالكسب له سنه وإن لم يكن له قوة[558] ولكن له درهم يشترى به القوة[559] فالكسب له رخصة وإن كان مضطرا وله أهل وعيال فالكسب عليه فريضة وقالت الكرامية الكسب حرام لرفضه التوكل والتوكل واجب قلنا التوكل من صفة القلب وهو الثقة بالله والخوف والرجاء من الله و رؤية الرزق منه فالاكتساب لا يرفضه

المطلب الرابع في الأنبياء ومعجزاتهم وعصمتهم والكتب وكرامات الأولياء والملائكة

المقام الأول: في الأنبياء عليهم السلام[560] النبي في الشريعة**:** من قال الله تعالى له أرسلتك بلّغ عنّي أو نحوه كبعثتك نبّي عنّي[561] وبعبارة أخرى هو إنسان بعثه الله إلى الخلق لتبليغ ما أوحي إليه**.** والرسول بمعناه وقد يشترط في الرسول الكتاب فيكون النبي أعم قال **الحكماء** هو من اجتمع فيه خواص ثلث ليتميز بها عن غيره

الأولى: أن يكون مطلعا على الغيب لصفاء جوهره وشدة[562] اتصاله بالمبادى العالية من غير سابقة كسب وتعليم وتعلم

والثانية: أن يكون بحيث يطيعه الهيولى العنصرية وتنقاده انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته.[563]

والثالثة: أن يرى الملائكة مصوّرة بصورة ويسمع كلامهم وحيًا من الله تعالى،

وكلّ منها منظور فيه. أما الأولى: فلأنه لا اطلاع للأنبياء على الغيب بالمعنى الذي تقولونه، قال الله تعالى لا يعلم الغيب إلا الله[564] بل يخبرون عن الغيب بوحي من الله أو ألهام منه. أما الثانية: فلأنّ الهيولى ليست بمحققة[565]

---

551 د + تعالى

552 ا ب: تنقص

553 ا ب: تزيد

554 ا ب: تنقص

555 د ب – تعالى

556 ب – في

557 ا د ب: قوت

558 ب د: قوت

559 ب د: قوت

560 د ب – عليهم السلام

561 د ب – عنّي

562 أ: شده

563 د – والثانية: ان يكون بحيث بطبعه الهيولى العنصرية وتنقاده انقياد ببدنه لنفسه في حركاته وسكناته.

564 {قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب إلا الله وما يشعرون ايان يبعثون} [النمل, 65/27]

565 ب – بمتحققة

والأجسام ليست بمطيعة بطبعها بل يخلق الله الإطاعة في بعضها وإلا فكيف يتصور وجود الكافر وأما الاطلاع والإطاعة بخلق الله تعالى فليسا بمخصوصين بالنبي. أما الثالثة: فلأنّ الرؤية والسماع ليس بمستقيم على مذهبهم.

اعلم: أن إرسال الرسل واجب لا بمعنى الوجوب علي الله بل بمعنى أن الحكمة توجيه لا كما زعمت المعتزلة من أنه واجب على الله وجوب الأصلح عليه قالت الفلاسفة أنه واجب عقلا والمنكرون له طوائف منهم من أحاله ومنهم من جوّزه ولكن قال لا يخلو عن التكليف وأنه ممتنع ومنهم من قال في العقل كفاية فلا حاجة إليه ومنهم من قال بامتناع المعجزة ولا يتصور النبوة بدونها ومنهم من جوّزها ولكن منع دلالتها ومنهم من سلم دلالتها ومنع إمكان العلم بها للغائبين ومنهم من سلّم إمكان الإرسال وانتفاء الموانع السابقة لكن منع وقوعها وكلهم كانوا كاذبين وقيل الحكمة في الإرسال إنما هي تكميل النفوس البشرية وإسعادها ولا شك أن كمالها إنما هو بحسب قوتها النظرية والعملية وكمالها باعتبار الأولى العلم المبدأ[566] والمعاد وما بينهما وباعتبار الثانية العمل بما يلائم نظام المعاش وفلاح المعاد تحصيلا لسعادة الدارين التي أقصاها الفوز برضى الرحمن والتشرف بمشاهدة الجنان فلا خفاء في أن العقل لو خلي ونفسه لا يقدر على تحصيل هذه المطالب العالية فلا بد من مرشد وهاد فقد أرسل الله رسلا من البشر إليهم رحمة من لدنه ويبشر المؤمنين وينذر الذين كفروا ويبيّن للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدين والدنيا فيما قصرت عنه عقولهم {فمن آمن واصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون}[567]، {آمنّا بالله وملائكته وكتبه ورسله}[568]، {فاكتبنا مع الشاهدين}[569]

ومنهم من قصّ الله علينا كآدم ونوح وهود وصالح ولوط وإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب ويوسف وشعيب وموسى وهرون وداود وسليمان وأيوب وإلياس واليسع ويونس وإدريس وذكريا ويحي وعيسى ومحمد صلوت الله عليهم وسلام، ومنهم من لم يقصص «وقد روي بيان عددهم بأنهم مائة الفا وأربع وعشرون ألفا»[570] «وفي رواية ماتا الفا وأربع وعشرون الفا»[571] والأولى أن لا يقتصروا على عدد فالمقتصر لا يأمن من خبط وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله صادقين ناصحين وآخرهم محمد خاتم النبيين وامام المرسلين.

---

[566] أ: بالمبدأ

[567] {الا انّ اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون} [يونس, 62/10]

[568] {امن الرّسول بما أنزل إليه من ربّه والمؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احدٍ من رسله وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربّنا واليك المصير} [البقرة, 285/2]

[569] {ربنا امنّا بما انزلت واتبعنا الرّسول فاكتبنا مع الشّاهدين} [ال عمران, 53/3]

[570] سنن الكبرى للبيهقي، (محقق، محمد عبد القادر عطا)، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 3/9 (16373)؛ غريب الحديث للخطاب، (محقق، جامعة أم القرى)، ناشر، عبد الكريم إبراهيم العزاوي، السعودية، 157/2 (774)؛ ابن حجر العسقلاني، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، (محقق، عبد الله بن عبد المحسن التويجري)، دار العاصمة/ الغيث، مملكة العربية السعودية، 1998، 221/14 (3443).

[571] نحن لم نجد هذا الحديث بعينه. ولكن هناك أحاديث أخرى متعلقة بهذا الموضوع. أنظر، أبو نعيم الأصبهاني، فوائد ابن حبان، (محقق، بدر الدين عبد الله البدر)، دار الرشد، الرياض، 1993، 6 (20).

المقام الثاني: في بيان[572] المعجزات[573]

اعلم أن الأنبياء لا بدّ لهم من معجزة لتدل على صدقهم وهي عبارة عمّا قُصدَ به إظهار صدق من ادّعى أنّه رسول الله الكلام فيها من وجوه:

الكلام الأول: في شرائطها

وقيل هي سبع أحدها أن يكون فعل الله بمعنى أنه ليس من جنس مقدور العبد أو ما يقوم مقامه من التروك وثانيها أن يكون خارقا للعادة وثالثها أن يتعذر معارضته ورابعها أن يكون ظاهرا علي يد مدّعي النبوة وخامسها أن يكون[574] موافقا لما ادعاه وسادسها أن لا يكون ما ادعاه وأظهره مكذبا له وسابعها أن لا يكون متقدما على الدعوى.

الكلام الثاني في كيفية حصولها

قال المتكلمون أنها فعل الفاعل المختار يظهرها علي يد من يريد تصديقه ممّن يختص برحمته بالرسالة. وقالت **الفلاسفة** أنّها تنقسم إلى ترك وقول وفعل وأما الترك فمثل أن يمسك عن القوة برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس الزكية علي الكدورات البشرية إما الصفاء جوهرها في أهل فطرتها وإما لتصفيته بضرب من المجاهدة وقطع العلايق إلى عالم القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن كما نشاهده في المرضى و أما القول فكالأخبار عن الغيب وسببه انجذاب النفس النقية عن الشواغل البدنية إلى الملائكة[575] وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقالها إلى الحس المشترك وأما الفعل فنطق الجبل وشق البحر وسببه ما مرّ من إطاعة المواد العنصرية وتصرفه فيها كما يتصرف في أجزاء بدنه.

الكلام الثالث في كيفية دلالتها على الصدق

وهي بطريق جري العادة بأنّ الله يخلق العلم عقيب ظهورها فأنّ ظهور المعجزة علي يد الكاذب وإن كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة ومن المعلوم أنّ الإمكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بانّ جبل أُحُدٍ لم ينقلب ذهبا مع إمكان الانقلاب في نفسه.

قالت **المعتزلة** خلق المعجزة على يد الكاذب مقدور في نفسه لكنّه ممتنع بناء على القبح العقلي. وقال **الشيخ وبعض أصحابنا** إنّ خلق المعجزة على يد الكاذب[576] غير مقدور في نفسه بناء على امتناعه في ذاته إذ[577] لو فرض لا بدّ له من دلالته على الصدق قطعا بحيث يمتنع التخلف عنها فإن دلّ كان الكاذب صادقا وهو محال وإلا انفك عمّا يلزمه وهو أيضا محال، وقال **القاضي** اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس أمرا لازما عقليا فحينئذ يجوز إظهارها على يد الكاذب عقلا[578].

---

[572] ب د – في بيان

[573] هي أمر خارق للعادة داعية إلى الخير والسعادة مقرونة بدعوى النبوة قصد به اظهار من صدق به ادعى انه رسول من الله. الجرجاني. التعريفات، ص، 184.

[574] د – أن يكون

[575] ب + السماوية

[576] د – مقدور في نفسه لكنّه ممتنع بناء على القبح العقلي. وقال الشيخ وبعض اصحابنا أنّ خلق المعجزة على يد الكاذب

[577] د – إذ

[578] د – عقلا

المقام الثالث في تفصيل بعض معجزات نبينا محمد ﷺ

ومن المنقول المتوتر أنه عم أظهر القران مع أنه لم يتلمذ من أحد ولم يقرأ كتابا فهو معجز من وجهين أحدهما من جهة نظمه من تأليف الغريب والأسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم في المطالع والمقاطع والفواصل ومن كونه في الدرجة العليا في البلاغة التي لم يعهد مثلها بحيث لو اجتمعت الإنس والجن لا يأتون بمثله وذلك ظاهر لمن كان أعرف بالعربية وفنون بلاغتها وقيل إعجازه بالصرفة على أن معنى[579] العرب كانت قادرة على مثله لكن الله[580] صرفهم عنه ثم اختلف في كيفية الصرفة فقال **الأستاذ أبو اسحاق** منا و**النظام** من المعتزلة صرفهم الله مع قدرتهم عليه بأن صرف دواعيهم[581] إليه وقال **المرتضى[582] من الشيعة** بل صرفهم بأن سلبهم العلوم التي يحتاج إليها في المعارضة. والثاني من جهة معناه من الأخبار عن الغيب نحو قوله **تعالى** {**وهم من بعد غلبهم سيغلبون[583]**} في بضع سنين وذلك كثير ومن عدم المخالفة والتناقض مع ما فيه من الطول والامتداد ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا[584] واختلاف القراء ما نقل منه بطريق الآحاد فمردود وما نقل بطريق التواتر فهو مما[585] قال النبي عم أنزل القران على سبعة أحرف كلها كاف شاف. فلا يكون قادحا في إعجازه بل هو أيضًا من صفات كمال.

ونقلت أيضا معجزات آخر وهي أنواع: الأول، انشقاق القمر قال الله تعالى {**اقتربت الساعة وانشق القمر**}[586]ورواه كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره وقالوا قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما.[587]

والثاني، كلام الجمادات ومنه تسبيح الحصى في يده «قال أنس رضي الله عنه كنا عند رسول الله عم فاخذ كفا من الحصى فسبحن[588] في يده»[589] ومنه تسبيح العنب والرمان «وروي عن جابر انه مرض رسول الله فاتاه جبرئيل بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان»[590] ومنه تأمين اسكفة الباب وحيطان البيت «وروى

---

[579] ب د: معنى ان

[580] ا – الله

[581] ب: دواعيتهم

[582] المرتضى؛ هو علي بن الحسين بن موسى العلوي،(486/1015)، لقب بالشريف المرتضى و بالسيد المرتضى و بعلم الهدى. ولد في بغداد. أسرته عريقة وتنسب من جهة ألاب و الأم إلى علي بن أبي طالب. له كتب كثير زادت على المائة. منها، الشافي في الإمامة، الذخيرة في الكلام. أحمد محمد المعتوق، الشريف المرتضى حياته ثقافته أدبه و نقده، المؤسسة العربية للدائرة والنشر، بيروت، 2008.

[583] {فِي اَدْنَى الْاَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سيغلبون} [الروم , 30/3]

[584] ا – كثيرا

[585] ب: ما

[586] {اقتربت السّاعة وانشقّ القمَرُ} [القمر, 1/54]

[587] صحيح البخاري،730/6 (3636)؛ صحيح مسلم، 464/4 (2800).

[588] ب: فسبح

[589] القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، (تحقيق، عامر البزار)، دار الحديث، القاهرة، 2004، 207/1؛ هناك رواية أخرى عن أبي زر، أنظر، بخاري، التاريخ الكبير، (محقق، مصطفى عبد القادر أحمد عطا)، دار الكتب العلمية، بيروت،2001، ،311/8؛ البيهقي، دلائل النبوة، دار الكتب العلمية، بيروت، 64/6 الأصبهاني، دلائل النبوة، دار الأنفاس، بيروت، 432.

[590] نحن لم نجد هذا الحديث بعينه ولكن هناك أحاديث أخرى تفيد نفس المعنى أنظر، صحيح البخاري، 705/2 (3579)؛ جامع الترميذي، 931/2 (3633).

أنه قال للعباس يا أبا الفضل الزم منزلك غدا أنت و بنوك ان لي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله فقال تقاربوا فرجف بعضهم إلى بعض فاشمل عليهم بملاءة فقال اللهم هذا عمي و صنو أبي وهؤلاء من أهل بيتي فاسترهم من النار كستري اياهم فقالت عتبة الباب وجدران البيت آمين»[591] ومنه شهادة الشجرة[592] «وقال ابن عمر كنا مع النبي عم في سفرنا قبل أعرابي فلما دنى قال النبي عم أين تريد فقال إلى أهلي ثم قال له هل لك في خير قال وما هو قال تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمد عبده ورسوله فقال هل لك من شاهد قال أجل هذه الشجرة فدعي بها وهو على شطّ الوادي فأقبلت تخذ الأرض خذا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت إلى منبتها وآمن الأعرابي»[593] ومنه كلام الذراع المسمومة في خيبر «روي أن النبي عم قد عفا عن اليهودية حين اعترفت وقالت سممتها وقلت إن كان نبيا لم يضره وإن كان غيره استرحنا منه»[594].

والثالث كلام الحيوانات العجم منه ما روي «أن راعيا يرعى غنما فوثب ذئب إلى الشاة فحال الراعي بين الذئب والشاة فأقعى على ذنبه و قال أما تتقي الله تحول[595] بيني وبين رزقي ساقه الله[596] إلى فقال العجب من ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الذئب ألا أحدثك بأعجب[597] من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بأنباء ما قد سبق فاخذ الراعي الشاة وجاء إلى النبي عم وأخبره فقال صدق إن من اقتراب[598] الساعة كلام السباع»[599] ومنه «ما روت أم سلمة أن النبي عم كان يمشي في الصحراء فناداه منادٍ مرتين يا رسول الله عم فالتفت فاذا ظبية موثقة عند أعرابي نائم فقالت أدن مني يا رسول الله فقال[600] ما حاجتك فقالت أن هذا الأعرابي صادني و لي خشفان في هذا الجبل فاطلقني حتى أذهب فأرضعها وأرجع فقال أتفعلين ذلك فقالت إن لم أفعل ذلك عذبني الله عذاب العشاء فأطلقها فذهبت وأرضعت ورجعت فأوثقها رسول الله فانتبه الأعرابي من نومه وقال يا رسول الله أ لك حاجة قال نعم تطلق هذه الطيبة فأطلقها فانطلقت وهي تشهد أن لا اله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله.»[601] و منه ما روى «أن اعرابياً جاء على ناقة حمراء فأناح على باب المسجد و دخل وسلم على النبي عم وقال جماعة تلك الناقة سرقة فيقال أ لكم بينة قالوا نعم فقال عم لعلي رضي الله عنه خذ حق الله من الأعرابي إن قامت البينة و إلا فرده

---

[591] الطبراني، المعجم الكبير، (محقق، حمدي بن عبد المجيد السلفي)، مكتبة العلوم و الحكم، موصل،264/19 (854)؛ بيهقي، الدلائل النبوة، 71/6.

[592] ا: الشجر

[593] الدارمي، سنن، (تحقيق، نبيل بن هشام بن عبد الله المري آل باعلي)، دار الشعائر الإسلامية، مكة المكرمة، 2014، 98، (18)؛ هنالك أحاديث أخرى بمعناه أنظر، ابن عساكر، تاريخ دمشق، (محقق، محب الله أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي)، دار الفكر، لبنان، 1995، 364/4؛ أبو بكر البزار، بحر الزخار بمسند البزار، 439/1.

[594] سنن أبي داود، شركة دار الرقم، بيروت، 1999، 1031 (4510)؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، إحياء الراس العرابي، بيروت، 1996، 350/2 (14712)؛ البيهقي، السنن الكبرى، 45/8 (14712).

[595] ب: الحول

[596] د + تعالى

[597] د: ما أعجب

[598] ا: اقترابت

[599] ابن حبان، صحيح، 418/14 (6633)؛ الحاكم النيسابوري، مستدرك، دار الكتب العلمية، بيروت، 462/4 (8529)؛ ابن أبي شيبة، مصنف، دار الرشد، الرياض، 2004، 664/8 (38551).

[600] ب: فقالت

[601] طبراني، معجم الكبير، 332/23.

الي فقال النبي عم له قم لأمر الله وإلا فأدل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ما سرقني و لا ملكني أحد سواه.»[602]

والرابع حركات الجمادات إليه منها قصة الشجرة[603] التي كانت على شط الوادي على ما مرّت ومنها «ما روى ابن عباس من انه قال عم[604] للأعرابي[605] أرأيت لو دعوت هذا العذق أتشهد إني رسول الله فقال نعم فدعاه فجاءه ثم قال إرجع فرجع»[606]. و منها «ما روى جابر من أنه عم كان إذا خطب استند إلى جدع نخلة من سواري المسجد فلما وضع له المنبر فاستوى صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت أن تنشق و مال إليه حين حنينه.» [607]

والخامس إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل منه «ما روى أنس رضي الله عنه من أن أمه أرسلت حيسا في تور إلى النبي عم فدعي جماعة زهاء فثلاثمائة وقرء على التور ما شاء الله وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حاله»[608] و منه «قصة أبي أيوب الانصاري أضاف النبي عم فذبح جدياً وله من الطحين أربعة أمناء فشبع أهل المدينة.»[609]

والسادس نبوع الماء من بين أصابعه منه «ما روى جابر من أنه قال عطش الناس يوم الحديبية وبين يدي رسول الله ركوة فتوضاء منها ثم أقبل الناس نحوه قالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به ولا نشرب إلا ما في الركوة فوضع يده فيها فجعل الماء يفور من بين أصابعه كماء العيون فشربنا وتوضأنا»[610] ومنه «ما رواه أنس من أنه قال أتي رسول الله بقدح زجاج فيه ماء قليل و هو بقباء فوضع يده فيه فلم يدخل فأدخل أصابعه الأربع وقال للناس هلّموا إلى الشراب وقال انس لقد رأيت الماء و هو ينبع من بين أصابعه و لم يزل الناس يردون حتى رووا.»**[611]**

والسابع إخباره بالغيب منه «ما ورد به القران ومنه إخباره من أن زينب أولى من تموت بعده من أزواجه»[612] ومنه «إخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين في ثلثين سنة»[613] ومنه «إخبار عن مقتل الحسين»[614]

---

[602] الحاكم، مستدرك، 617/2 (4170).

[603]د: الشجر

[604] ا –: عم

[605] ا: الاعرابي

[606] الترميذي، 930/2 (3628)؛ أصبهاني، الدلائل النبوة، 394.

[607] لم نجده بعبارات ولكن بعبارة قريبة تفيد نفس المعنى، صحيح البخاري، 172/1 (870)؛ نفس الكتاب، 706/2 (3584)؛ سنن ابن ماجة، (محقق، محمد فؤاد عبد الباقي)، دار الفكر، بيروت، 179/2 (1417)؛ سنن الكبرى النسائي، (محقق، عبد الغفار سليمان البنداري، سيدكسروي حسن)، دار الكتب العلمية، بيروت، 278/2 (1722)؛ مسند إمام الشافعي، (محقق، ماهر ياسين فحل)، كويت، 103 (468).

[608] صحيح مسلم، 487/2 (1425)؛ جامع الترميذي، 283/2 (3218).

[609] لم نجده بعينه ولكن يوجد أحاديث أخرى بمعناه، جامع الترميذي، 606/2 (2369)؛ الطبراني، معجم الصغير، دار الكتب العلمية، بيروت، 68/1 (67).

[610] لم نجد هذا الحديث.

[611] صحيح البخاري، 272/6 (3074)؛ صحيح مسلم، 88/4 (2279).

[612] صحيح مسلم، 213/4 (2452).

[613] سنن أبي داود، 1061 (4646).

[614] الطبراني، المعجم الكبير، 105/3 (2807).

«وهدم الكعبة»[615] «ورجوع الأمر إلى بني العباس»[616] «والاستيلاء على مملكة الأكاسرة»[617] إلى غير ذلك من اخباراته التي ظهر صدقها ومن تتبع وجد كثيرا لا تحصى وكل واحد من المعجزات الأخروات لم يتواتر فالقدر المشترك متواتر بلا شبهة.

تنبيه: المعراج لرسول الله عم في اليقظة بشخصه من الأرض إلى السماء مشهور هذا ما ذهب اليه أهل السنة والجماعة وأنكره فرق ومنهم من أنكره أصلا ومنهم من أنكره في اليقظة ومنهم من أنكره بشخص وأما الاسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى فمتفق عليه [618]

المقام الرابع: في بيان عصمة الأنبياء

أجمع أهل الملل على عصمتهم عن تعمد الكذب فيما يتعلق بتبليغ الأحكام وفي جواز صدوره على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه **الأستاذ** وكثير من الأئمة وجوّزه **القاضي**.

وأما سائر الذنوب فهي إما كفر أو غيره إما الكفر فقد اجتمعت الأمة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها إلا أن **الأزارقة**[619] من **الخوارج** جوّزوا عليهم الذنب، وكل ذنب كفر عندهم بل صرّحوا بجواز بعثة نبيّ علم الله أنه يكفر بعد النبوة وجوّز **الشيعة** إظهاره تقية عند خوف الهلاك، وإما غير الكفر فأما كبائر أو صغائر وكل منها ما أن يصدر عمدًا أو سهوا، أما الكبائر عمدا فمنعه الجمهور **الحشوية**[620] فالأكثر على امتناعه سمعا و**المعتزلة** على امتناعه سمعا[621] و**المعتزلة** على امتناعه عقلا بناء على عقلهم[622] الفاسد، وأما سهوا فجوّزه الأكثرون والمختار عند خلافه وأما الصغائر عمدًا فجوّزه **الجمهور** إلا **الجبائي**[623]، وقيل أصحابنا معه في ذلك وأما الصغائر سهوا فهي جائزة اتفاقا بين أكثر أصحابنا[624] ، **والمعتزلة** إلا الصغائر الخسية كسرقة لقمة والتطفيف بحبّة لكن **المحققين** اشترطوا أن ينبهوا عليه ينتهوا[625] عنه هذا بعد الوحي وأما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة، وذهب **المعتزلة** إلى امتناعه والحق[626] كذا[627] إن ما يوجب النفرة أو الخسة ممنوع كما بعد الوحي، ومنع **الشيعة** صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده فالمنقول عنهم مما يوهم الذنب ما نقل بطريق الآحاد فمردود وما نقل

---

[615] صحيح البخاري، 538/3 (1595-1596).

[616] البيهقي، دلائل النبوة، 513/6.

[617] لم نجد هذا الحديث.

[618] أ – فمتفق عليه

[619] هم أصحاب أبي راشد نافع بن أزرق الذين خرجوا مع نافع من البصرة إلى الاهواز فغلبوا عليها. بدع الأزارقة كثير منها، ان كفر عليا عليه السلام . و اباحته قتل أطفال المخالفين. اسقاطه الرجم عن الزاني. وان التقية غير جائزة في قول ولا عمل. الشهرستاني، الملل والنحل، ص. 111.

[620] هم قوم تمسكوا بالظاهر فذهبوا إلى التجسيم وغيره وهم من فرق الضالة. التهانوي، كشاف، I، 678.

[621] د ب – والمعتزلة على امتناعه سمعا

[622] د ب: اصهم

[623] الجبائي؛ هو محمد ب عبد الوهاب الجبائي. (303/915)، هو من أئمة المعتزلة بصرة. وإليه ينسب الفرقة الجبائية من فرق المعتزلة. الزركلي، الأعلام، VI، 256.

[624] ب + رحمه الله عليه

[625] د: فينتهوا

[626] ا – والحق

[627] ا + كذا

ek s.26

بطريق التواتر فان كان له محمل يصرف عن ظاهره ويحمل عليه وإلا فمحمول على كونه قبل البعثة أو على ترك الأولى أو يحمل على الصغائر سهوا ولا ينافيه تسميته ذنبا أو ظلما ولا الاستغفار عنه.

المقام الخامس: في الكتب

اعلم أنه يجب أن يعتقد أن لله كتبا أنزلها على أنبيائه عم وبيّن فيها الأحكام وكلّها كلام الله تعالى[628] قيل ذلك مائة صحيفة وأربعة كتب فأنزل الله خمسين صحيفة على شيت ابن آدم وثلاثين صحيفة على إدريس عشر صحائف على إبراهيم وعشر صحائف على موسى عم يسمى كتاب السنة ثم أنزل التورية بعد غرق فرعون ثم أنزل الزبور على داود عم ثم أنزل الإنجيل على عيسى عم ثم أنزل القرآن على محمد عم.

وروي أنزل عشر صحائف على آدم عم فحينئذ لم ينزل على موسى إلا التورية وافضل الكتب القرآن ثم التورية ثم الإنجيل ثم الزبور ويجوز أن يكون بعض السور أفضل من بعض وحقيقة التفضيل أن قرآن أفضل لما أنه أنفع أو ذكر الله فيه أكثر[629] ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها.

قالت **الروافض** الإمام القرآن الذي جمعه علي بن أبي طالب وقال أهل السنة هو القرآن الذي جمعه عثمان وروي جمعه أولا أبو بكر ثم اظهر عثمان فنسب إليه لظهوره في يده.[630]

المقام السادس: في كرامات الأولياء

الولي هو العارف بالله وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في الشهوات وكرامته ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقرون بدعوى النبوة فما يكون مقرونا بدعواها فهو معجزة بحكم العادة وما لا يكون مقارنا بالصفات المذكورة يكون استدراجا أو إهانة فكرامات الأولياء واقعة عند أكثر أصحابنا، **وأبي الحسين** من **المعتزلة** خلاف **الجمهور المعتزلة والأستاذ أبي إسحاق وأبي عبد الله الحليمي[631]** منا، وعليه **الروافض** و **الجهمية**

منها قصة صاحب[632] سليمان عم من إتيان عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة، ومنها قصة أصحاب الكهف[633] من لبثهم في الكهف ثلث مائة سنة نياما إحياء بلا آفة، ومنها قصة مريم عم من تساقط الرطب الجني من النخلة اليابسة وحضور الطعام والشراب عندها لدي الحاجة {كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله}[634]،

---

[628] د – تعالى

[629] ا: أكثرتم

[630] هامش ا: دوزلتمه وايضاح وحقيقتي بيان: قرآن عظيم الشان آيت وسورة لريني تنظيم وترتيب وجمع ايده رك مصحف حالنه كتيرون جناب حضرت امام الهدى علي الأعلى عليه السلام كرم الله وجهه در. جوغالتوب نشر ايديلمه سي حضرت عثمان طرفندندر.

[631] الحليم؛ هو الحسين بن احمد بن علي أبو عبدالله بن باقل،(403/1012) رئيس المحدثين والمتكلمين بما وراء النهر، له مقامات في النظر والجدل. وكان فقيها فضلا بارعا كاملا مدقق حسن النظر ذاهد معبد على طريقة السلف. ولي القضاء بحري دار الحافة عن ابي عبد الله الدمغاني. عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، طبقات الشافعي الكبرى، دار إحياء الكتب العربية،1964، IV، 192.

[632] ا – الروافض و الجهمية منها قصة صاحب

[633] ا: الكهب

[634] {فتقبلها ربّها بقبول حسن وانبتها نباتا حسنا وكفّلها زكريا كلّما دخل عليها زكريّا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب} [ال عمران, 37/3]

ومنها «قصة عمر رضي الله عنه من رؤيته جيشه بنهاوند وهو بالمدينة على منبر الرسول ء م وقول لأمير الجيش يا سارية الجبل الجبل وسماعه كلامه مع أن بعد المسافة أكثر من خمس مائة فرسخ[635]» «ومن جريان النيل بكتابه حين وقف وظهر القحط كتب من عمر رضي الله عنه إلى نيل مصر أما بعد فان كنت تجري بحولك فلا حاجة لنا فيك وان كنت تجري بأمر الله فاجر صاغرا فلما جاء الكتاب طرحوه فجري بالماء»،[636] ومنها «قصة خالد بن الوليد من شربه قدحا من السم من غير تضرر به حين ذهب إلى جهاد وحاصر مدينة فقال أهلها أن تشرب السم نعلم أن دينك حق فنؤمن بمحمد عم[637]».

ومنها قصة بعض الأولياء من مشي على الماء وفي الهواء وكلام الجماد في يده وما نقل من كرامات آحاد الأمة فالقدر المشترك متواتر بلا شبهة ولا يبلغ وليّ درجة الأنبياء خلافا لبعض **الكرامية** زعموا أن مرتبة الولي الكامل المكمل أفضل من مرتبة النبي عم وهو كفر وأما أن مرتبة الولاية أفضل من مرتبة النبوة أم لا فمحل التأمل ولا يصل العبد الي حيث يسقط عنه الأمر والنهي،

قالت **اليونسية والعبيدية من المرجئة** إن الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب فمن اجتمعت هذه الصفات فهو مؤمن ولا يضره معها ترك الطاعات وارتكاب المعاصي وابليس كان عارفا بالله وإنما كفر باستكباره وترك الخضوع لله وهذا كفر وضلالة مخالف للنصوص القطعية، وأما قوله عم إذا أحب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه أنّه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها.

المقام السابع: في الملائكة

وهي عند المليين أجسام لطيفة قادرة على التشكّل بأشكال مختلفة خيّرة بالذات، وهم لا يوصفون بالذكورة ولا بالأنوثة خلافا لبني مُلَيح كما مرّ، وهم معصومون عما عصم منه الانبياء وأما هاروت وماروت فالأصح أنّهما ملكان لم يصدر منهما كفر ولا كبيرة انزلا لتعليم السحر ابتلاءً من الله للناس وتمييزا بينه وبين المعجزة، وما روي من أنّهما مثلا بشرين وركبت فيهما الشهوة فتعرضا لامرأة يقال لها زهرة فحملتهما على المعاصي والشرك ثم صعدت إلى السماء بما تعلمت[638] منهما فمحكي عن اليهود لعنهم الله، وقيل هما رجلان سميا ملكين باعتبار صلاحهما فحينئذ لا إشكال، وإبليس ليس منهم فصحته الاستثناء من باب التغليب، والأنبياء أفضل منهم عند أكثر أصحابنا، وعليه **الشيعة** خلافا **للمعتزلة** و**أبي عبد الله الحليمي** و**القاضي أبو بكر** منّا حيث قالوا أن الملائكة العلوية السماوية أفضل من الأنبياء وعليه **الفلاسفة**، وعلينا حفظة من الملائكة اثنان بالليل وإثنان بالنهار ينزل ملكا النهار ويذهب ملك الليل وقيل مع كل مؤمن خمس من الحفظة وقيل ستون وقيل مائة وستون. والأولى أن لا يقتصروا

---

[635] ابن عساكر، تاريخ دمشق، 22/20 (18635)؛ نفس الكتاب، 95/44 (46509).

[636] يوسف بن الحسن عبد الهادي، محض الصواب في فضائل عمر بن الخطاب، (محقق، عبد العزيز بن محمد عبد المحسن الفريح)، مكتبة أضواء السلف، رياض، 2000، 645/1.

[637] لم نجد هذه القصة بعينه ولكن هناك روايات أخرى أنظر أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة، (محقق، وصي الله بن محمد عباس)، جامعة أم القرى، 1983 815/2 (1478).

[638] د: علمت

في عدد، قالت **المعتزلة** ليس علينا الحفظة وإنما يحتاج إليها لو لم يعلم ماذا يعمل العباد فكل ما عملوا فالله عالم به.[639]

المطلب الخامس في الأسماء الشرعية

المقام الأول في الإيمان

اتفق أصحابنا على أن الإيمان في الشرع هو التصديق بجميع ما جاء به النبي عم من عند الله إجمالا فيما علم إجمالا و تفصيلا فيما علم تفصيلا [640]، وأما الإقرار باللسان فقد جعل بعضهم ركنا للإيمان كالتصديق وهو مروي عن **أبي حنيفة** واختاره **شمس الأئمة** و**فخر الإسلام** وإلا أنهم جعلوه ركنا يحتمل السقوط وجعل بعضهم شرطا لإجراء الأحكام وإليه ذهب جمهور المحققين واختاره **الشيخ أبو منصور الماتريدي** وقال **السلف** و**المحدثون** و**بعض الفقهاء** هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان.

وقالت **الجهمية** هو المعرفة بالله، وقال **بعض المرجئة** هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة كما مرّ، ومنهم من قال هو المعرفة و الإقرار بالله ورسله وبكل ما لا يجوز في العقل أن يفعله واما جاز في العقل أن يفعله فليس الاعتقاد به من الإيمان، ومنهم من قال هو المعرفة والتصديق والمحبة والإخلاص و الإقرار، ومنهم من قال هو المعرفة بالله وبما جاءت به الرسل إجمالا فقط، وقال قوم هو إعمال الجوارح فذهب **الخوارج** و **العلاف** و**عبد الجبار**[641] إلى انه الطاعات فرضا كانت أو نفلا، ومن **الخوارج** من قال هو الإقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول، وذهب **الجبائي** و**ابنه** و**أكثر معتزلة بصرة** إلى أنه الطاعات المفترضة دون النوافل، وقالت **الكرامية** هو كلمتا الشهادة.

والإيمان لا يزيد ولا ينقص عند أكثر أصحابنا وهو رواية عن **أبي حنيفة** ومن جعل عمل الجوارح جزء من الإيمان أو نفسه فقبوله الزيادة والنقصان أظهر عندهم، ومن أصحابنا من قال التصديق يقبل الزيادة والنقصان شدة وضعف فعلى هذا إيمان المقلّد معتبر بلا شبهة وقال بعض **المرجئة** هو يقبل الزيادة لا النقصان والإيمان والإسلام واحد حكما. [642]

تنبيه: من الأسماء الشرعية التوكل وهو إظهار العجز والاعتماد على الله وقيل توطن القلب على أن قوام البينة ولا كفاية و سد الخلقة [643] إما هو من الله إن شاء سبب له مخلوقا وإن شاء كفى قدرته و منها الخوف و هو رعدة تحدث في القلب عن ظن مكروه يناله و الخشية مثله لكنها تقتضي ضربا من الاستعظام المهابة و يقابله الأمن و قيل هو ذكر الذنوب و شدة عقوبة الله من شاء و كيف شاء وضعف النفس عن احتمالها و منها الرجاء هو ابتهاج القلب بمعرفة فضل الله عليه وقيل تذكر فضل الله وسعة رحمته ويقابله اليأس

---

[639] د – قالت المعتزلة ليس علينا الحفظة وإنما يحتاج إليها لو لم يعلم ماذا يعمل العباد فكل ما عملوا فالله عالم به.

[640] ا: إجمالا فيما علم تفصيلا

[641] قاضي؛ عبد الجبار بن عبد الجبار الهمذاني، الأسد بادي، أبو الحسين. (415/1025) قاض أصولي. كان شيخ المعتزلة في عصره. هم يلقبونه قاضي القضاة. ولا يطلقون هذا اللقب على غيره. ولي القضاء بالري. ومات فيها. له تصانيف منها، تنزيه القرآن عن الطاعن، الأمالي، المجموع في المحيط بالتكليف، شرح أصول الخمسة، المغني في أبواب التوحيد والعدل. الزركلي، الأعلام، III، 273.

[642] قال الآمدي: المعرفة بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان. وهو مذهب أكثر "أهل الأثر"، وابن مجاهد، أبكار الأفكار، 9/5.

[643] ب: اظلة

فعلم إن كلا من التوكل و الخوف و الرجاء على المؤمن فاستوى المؤمن في الإيمان و التوكل والرجاء و الخوف يتفاوتون في غيرها كذا روي عن أبي حنيفة ومنها الحضوع وهو التذلل استعظاما لله فهو أيضا من لوازم الإيمان و مثله الخشوع و قد يقال الخشوع بالجوارح والخضوع بالقلب و ضده الاستكبار.

المقام الثاني: في الكفر

وهو خلاف الإيمان فهو عند أصحابنا تكذيب المكلف النبي عم في بعض ما علم مجيئه به ضرورة سواء كان بالقلب أو الدلالة عليه فهي إما بالقول كالتلفظ بكلمات الكفر بالاختيار أو بالفعل كشدّ الزُنَّار والقاء المصحف في القاذورات بالاختيار إلى غير ذلك مما جعله الشارع إمارة للتكذيب فردّ النصوص القطعية كفر والأمن واليأس كفر وتصديق الكاهن كفر والقصد إلى الكفر والرضاء به كفر واستحلال المعصية والاستهانة به[644] كفر واستخفاف الشارع والشريعة كفر وكذا الاستهزاء.

وأما عند غيرهم فهو مفسَّر بخلاف ما فسّروا به الإيمان فمن قال الإيمان هو المعرفة بالله قال الكفر هو الجهل بالله، ومن قال الإيمان هو الطاعات كالخوارج والمعتزلة قال هو المعصية لكنهم اختلفوا فقال الخوارج كل معصية كفر، وقالت المعتزلة المعاصي ثلاثة أقسام قسم يخرج مرتكبه من الإيمان ويدخله في الكفر وهو ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وبرسالة رسوله كإلقاء المصحف في القاذورات وسبّ الرسول والاستخفاف، وقسم يخرج من الإيمان ولا يدخله في الكفر وهو الكبائر كقتل النفس بغير حقّ عمدا والزنا وشرب الخمر ونظائرها وقسم لا يخرجه من الإيمان ولا يدخله في الكفر وهو الصغائر ككشف العورة فعلم من هذا أن الكفر عند **الخوارج** هو المعصية كبيرة كانت أو صغيرة وعند **المعتزلة** هو المعصية الدالة على الجهل وأن عمل القلب معتبر في الإيمان عندهم أيضا.

المقام الثالث بيان في الكبيرة

اختلفوا فيها فقيل قتل النفس بغير حق والزنا والقذف به والفرار عن الزحف[645] وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين والالحاد في الحرم، وزاد أبو هريرة أكل الربا وزاد عليّ السرقة وشرب الخمر وزاد البعض بهتان[646] المؤمن، وأنا وجدت في بعض الأحاديث أن اليمين الغموس، وقول الزور وشهادة الزور قد عدّت من الكبائر، وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء منها فهو كبيرة، وقيل كل ما توعّد عليه الشارع بخصوصه وبه أخذ **الجمهور**، وقيل كل ما نهي الله عنه سواء للتحريم أو التنزيه وبه أخذ **أبو إسحاق الاسفرائني**، وقيل كل ما يسمى فاحشة كاللواطة ونكاح منكوحة الأب أو ثبت لها بنصّ قاطع عقوبة في الدنيا أو في الآخرة، وقيل ما كان شنيعا بين المسلمين وفيه هتك حرمة الله والدين فهو كبيرة، وقيل أن الكبيرة والصغيرة لا تعرفان بذاتهما فكلّ معصية إذا أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة وإذا أضيفت إلى ما دونها فهي كبيرة وهذا أضعيف، وقيل كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما ستغفر عنها فهي صغيرة وهذا ليس بجيد أيضا.

---

[644] ب: بها

[645] د: من الزحف

[646] د: بهت

المقام الرابع في التوبة

في التوبة وهي في الشريعة الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود إذا قدر عليها، فمن ندم على معصية لما فيها من ضرر دنياوي من الإخلال بالمال أو العرض[647] أو البدن فهو ليس بتائبٍ وكذا من عزم على الترك لسلب القدرة عنه بحيث انقطع طمعه عن عودها إليه، فمن تاب لخوف النار أو لطمع الجنة فالحق أنها مقبولة وندامة المجبوب على الزنا مع عزم أن لا يعود على تقدير القدرة توبة خلافا **لأبي هاشم** ومن تاب لمرض مخيف ففي قبول توبته خلاف.

ثم إن التوبة تسقط حق الله في غير الفرائض ففي تركها يجب قضاؤها والتوبة لدفع إثم التأخير بغير عذر ولا تسقط حقوق العباد فلا بد من استرضائهم في سقوط حقوقهم لكنّه ليس شرطا في صحة التوبة خلافا **للمعتزلة** حيث شرطوا في تحققها أمورا [648] ثلاثة ردّ المظالم وعدم المعاودة واستدامة الندامة وفي اشتراط عدم المعاودة نظر، واشتراط الاستدامة حرج[649] والندامة الموقّتة مثل أن لا يذنب سنة أو المفضلة[650] نحو أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر توبة عند **أكثر المتكلمين منهم الأشاعرة** وعند البعض ليس بتوبة وما حققه من حقيقة التوبة يساعد هذا المذهب، والتوبة إذا صحت إن شاء الله يقبل وإن لم يشاء لم يقبل، وعند **المعتزلة** وجب قبولها.

ثم إن التوبة طاعة من طاعات الله أم لا؟

قال **الآمدي** الظاهر أنها طاعة واجبة فيثاب بسببها ويعاقب عليها. قال لله تعالى {توبوا إلى الله جميعا ايها المؤمنون}[651] والأمر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لاحتمال ان يكون رخصة دفعا للقنوط وايذانا لقبولها.

تنبيه: سئل عليّ عن التوبة فقال يجمعها ستة اشياء على الماضي من الذنوب: الندامة وللفرائض الاعادة وردّ المظالم واستحلال الخصوم وأن تعزم على أن لا تعود أن تذنب وأن تربّي نفسك في طاعة الله كما ربيتها في المعصية.

المطلب السادس في الإمامة

المقام الأول في وجوب نصب الإمام

وهي رياسة عامة في أمور الدين والدنيا وهو منقوص بالنبوة وقيل هي خلافة الرسول في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث[652] يجب اتباعه على كافة الأمة، فنصب الإمام واجب علينا سمعا عندنا لتواتر إجماع المسلمين بعد وفات النبي عليه السلام حتى قدّموه على الدفن، وقالت **المعتزلة والزيدية**[653] بل عقلا، وقال

---

[647] د: الغرض

[648] د: أمور

[649] ب: خَرَجٌ

[650] ب: المفصلة

[651] { وتوبوا إلى الله جميعا اَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ } [النور, 31/24]

[652] د – بحيث

[653] هم أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي عليه السلام ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة عليها السلام، ولم يجوزوا ثبوت إمامة في غيره إلا أنهم يجوزون أن يكون كل فاطمي عالم زاهد شجاع سخي خرج بالإمامة يكون إماما واجب الطاعة سواء أكان من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين. الشهرستاني، الملل والنحل، ص،154.

الجاحظ[654] **والكعبي** و**أبو الحسين البصري** بل عقلا وسمعا، وقالت **الإمامية**[655] و**الإسماعلية** لا يجب نصب الإمام علينا بل على الله، ثم اختلفوا قالت **الإمامية** لحفظ قوانين الشرع عن التغيير، وقالت **الإسماعلية** ليكون معرّفا لله بناء على أصلهم من أنه لا بد عندهم في معرفته[656] من معلّم ومن **الخوارج** من قال لا يجب أصلا ومنهم من قال يجب عند الأمن دون الفتنة ومنهم قال على العكس.

المقام الثاني: في شرائطها

يجب أن يكون **الإمام** مجتهداً في الأصول والفروع ذا بصارة وتدبير شُجاعاً وأن يكون عدلاً غير جائر عاقلاً بالغاً ذكراً حرّاً فهذه الصفات الثمانية شروط عند[657] **جمهور المحققين**، وقيل لا يشترط الثلاثة الأول في زماننا لكونه تكليفا بما لا يطاق أو كونه عبثا وقد شاهدنا أهل عصرنا أنهم على هذا بل لم يتشرطوا العدالة والقريشية أيضا، وقالت **الأشاعرة** و**الجبائية** كونه قريشيا شرط أيضا، ومنعه[658] **الخوارج وبعض المعتزلة**، ولا يشترط ان يكون **هاشميا** خلافا **للشيعة** ولا أن يكون عالماً بجميع مسائل الدين بالفعل بحيث لا يغفل عن شيء منها خلافا **للإمامية** ولا ظهور المعجزة على يده خلافا **لبعض الغلاة** ولا أن يكون معصوما خلافا **للإمامية والإسماعلية** وأما عصمته عن الكفر فهي متفق عليها، ولا أن يكون أفضل من أهل زمانه خلافا **لبعض الشيعة** منهم من فصّل وقال نصب الأفضل عند اثارة الفتنة لم يجب وإلا وجب، ثم ينبغي أن يكون ظاهراً لا مختفياً منتظراً على ما زعمه **بعض الشيعة**، ومن بعض الأفاضل من قال لا ينعزل الإمام بالفسق والجور وعند **الشافعي** ينعزل وكذا كلُّ قاضٍ وأميرٍ.

المقام الثالث: فيما تثبت به الإمامة

اعلم أنّها تثبت بالنص من الرسول ومن الإمام السابق بالإجماع وبيعة أهل الحل والعقد عند **الجمهور** خلافا **للشيعة** حيث قالوا لا طريق له إلا النص، فبيعة واحد واثنين منهم كاف كعقد عمر لأبي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان من غير اشتراط في البيعة إجماع[659] أهل المدينة فضلا عن اجتماع الأمة ولا نكير لأحد وعليه تواتر أهل الإعصار إلى يومنا هذا، وقال بعض الأصحاب يجب أن يكون بمشهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقدا لإمامة سرًا قبل من عقد له جهرًا.

ثم إذا اتفق التعدد تفحص عن المتقدم فامضى ولو أضر به الآخر فهو من البغاة فان لم يكن متقدم أو كان ولم يعلم بعينه وجب استيناف العقد لمن وقع عليه الاختيار فلا يجوز العقد لإمامين في صقع متضايق الاقطار

---

[654] الجاحظ؛ عمرو بن بحر، (255/869)، كان من فضلاء المعتزلة، والمصنف لهم. وقد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط وروجر بعبارات البليغة وحسن براعته اللطيفة، وكان في أيام المعتصم ومتوكل، وانفرد عن أصحابه بمسائل. منها قوله ان المعارف كلها ضرورية طابعا. وليس من ذلك من أفعال العباد. و ليس للعبد كسب سوا الإرادة. وتحصل أفعاله طابعا. مذهب الجاحظ هو بعينه مذهب الفلاسفة إلا أن الميل منه ومن أصحابه إلى الطبيعيين منهم أكثر منه إلى الإلهي. الشهرستاني، الملل والنحل، ص، 65.

[655] هم القائلون بإمامة علي عليه السلام بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالنص ظاهرا، وتعيين صادقا من غير تعريض بالوصف بل إشارة اليه بالعين. قولا وما كان في ادين والإسلام أمر أهم من تعيين الإمام. الشهرستاني، الملل والنحل، ص،163.

[656] ا: معرفة

[657] ا – عند

[658] ب: منه

[659] د: اجتماع

بحيث يؤدي إلى الفتنة واختلال النظام وأما في متسعها بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد، ومن **الزيدية** من ذهب إلى أن الدعوة أيضا طريق إلى نصبه وهي أن يباين الظلمة من هو أهل الإمامة يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر ويدعوا الناس إلى أتباعه وقيل وافقهم علي ذلك **الجبائي**[660].

ثم اعلم أنّ الإمامة عزل الإمام بسبب يوجبه مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين كما كان لهم نصبه لانتظامها واعلائه وإن أدى إلى الفتنة اختير أدنى المضرتين.

المقام الرابع في الخلفاء الراشدين

اعلم انّ الإمام الحق بعد رسول الله عم أبو **بكر الصديق** ثم **عمر الفاروق** ثم **عثمان ذو النورين** ثم **علي المرتضى رضوان الله تعالى عليهم اجمعين** وذلك في ثلاثين سنة كما قال النبي عم [الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة][661] وفيه معجزة له عم حيث كان كما قال والمشهور في ذلك أنّ الصحابة اجتمعوا يوم توفي رسول الله في سقيفة **بني ساعدة** وقالوا سمعنا رسول الله عم يقول من مات ولم ير على نفسه إماما مات ميتة جاهلية فلا تجب أن يمضي علينا يوم ولم تر على الناس إماما روى أن **العباس** مال إلى علي فقال أمدد يدك أبايعك معه **الزبير** حتى سل سيفه فقال لا ارضى بخلافة **أبي بكر** وقال **أبو سفيان** يا بني **عبد مناف** أرضيتم أن يلي عليكم يثمى والله لأملأن الوادي خيلا ورجلا وقال واحد من الإنصار منا أمير ومنكم أمير فقال **أبو بكر** إني ظننت أن **عليا** يصلح لذلك فقام **علي** وسل سيفه وقال له يا خليفة رسول الله قدمك النبي عم فمن الذي يؤخرك كنت عند رسول الله عم ولم يامرني[662] وقال مروا[663] **أبا بكر** بأن يصلي بالناس رضينا لأمر دنيانا ما رضى رسول الله لأمر ديننا فبايع **علي** على رؤوس الاشهاد فبايعوا جميعا وانعقدت البيعة واشتغلوا بدفن النبي عم روى أنه عم توفي يوم الاثنين وأخروا دفنه إلى الليلة الأربعاء لذلك المصلحة.

ثم لما كان اليوم الذي توفي فيه **أبو بكر** دعا **عثمان** فقال أكتب **بسم الله الرحمن الرحيم** هذا ما أوصى به **أبو بكر** خليفة رسول الله عم في آخر يوم من الدنيا وأول يوم من العقبى لاستحلف[664] عليكم **عمر بن الخطاب**[665] فان عدل فذاك ظني وإن فجر فلا يعلم الغيب إلا الله وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون فلما كتب ختم الصحيفة وأخرجها إلى الناس وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة فرضي كلهم بخلافة **عمر** حتى قال **علي** بايعنا لمن فيها وإن كان **عمر** ثم لما قتله أبو اللؤلؤة[666] النصراني **غلام مغيرة بن شيعية** جعل أمر خلافة شورى بين ستة عثمان **وعلي** و**عبد الرحمن بن عوف** و**طلحة** و **زبير** و**سعد بن ابي وقاص** وكان سعد غائيا فاعتزل **طلحة** و**الزبير** وقالا لا حاجة لنا فيها فبقي **عثمان** و**علي** و**عبد الرحمن** فقال **عبد الرحمن** إنّي وهبتكما نصيبي فأذنا لي حتى اختار أحد

---

[660] د – وقيل وافقهم على ذلك الجبائي.

[661] سنن أبي داود، 1061 (4646).

[662] د: ولم يأمر مني

[663] د: مر

[664] ب: يستحلف

[665] ا – أنّ الصحابة اجتمعوا يوم توفي رسول الله... في آخر يوم من الدنيا وأول يوم من العقبى لاستحلف عليكم عمر بن الخطاب

[666] د: اللؤلؤلة

كما فقالا نعم فأجلوه ثلاثة أيام[667] وكان يستمع الناس سرا وجهرا فوجد رأيهم إلى **عثمان** أميل فقال إنّي اخترت **عثمان بن عفان** فبايعه **علي** طائعا وسائر الصحابة ثم لما استشهد وترك الامر مهملا اجتمع كبار المهاجرين والأنصار على **علي** فالتمسوا منه قبول الخلافة فبايعوه.

اعلم أنّه لا نزاع في وقوع الخلافة على هذا الترتيب. وإنما [668] النزاع في الإمام الحق فهو عندنا على ما ذكرنا وعند **الشيعة** هو **علي** منهم من قال أخطأ الصحابة في البيعة مع وجود **علي** ومنهم من كفّر الصحابة بترك بيعة **علي** و**عليا** أيضا بترك الحق وأما مسئلة الأفضلية عند أكثر أصحابنا وقدماء **المعتزلة** على الترتيب الذي ذكرنا في الخلافة، ومن أصحابنا من توقف في تفضيل **عثمان وعلي** حيث جعلوا من علامات **أهل السنة الجماعة** تفضيل الشيخين ومحبّة **الختنين** فنحن نحب جميعهم ونفوّض ما هو الحق في الأفضلية إلى الله تعالى وقالت **الشيعة** إن **عليا** أفضل وعليه اكثر متأخري **المعتزلة** ويجب علينا تعظيم جميع أصحاب رسول الله عم والكفّ عن ذكرهم إلا بالخير رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وعلي التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين اللهم اجعلهم لنا شافعين مشفعين.

خاتمة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال **الآمدي** ذهب **بعض الروافض** إلى أنه لا يجب بل لا يجوز الا بنصب الإمام واستبانته كإقامة الحدود وذهب من[669] عداهم إلى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب **أهل السنة** الي وجوبه شرعا و**الجبائي وابنه** إلى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال **الجبائي** يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال **أبو هاشم** إن تضمن دفع ضرر عن الآمر والناهي ولا يندفع الّا بذلك يجب وإلا فلا والحق أنه تابع للمأمور به والمنهي عنه فيكون الأمر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهي عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم أنه فرض كفاية فاذا أقام به البعض سقط عن الباقين إذا لم يظنوا أنه لم يقم به ذلك البعض ويجب على المطيع والعاصي على السواء من غير تجسس عن أحوال الناس فينهى كل مكلف وغير مكلف أيضا إذا همّ بضرر غيره كالصبيان والمجانين وينهى الصبيان أيضا عن المحرمات حتى لا يتعودوها كما يؤخذون بالصلوة ليمرنوا عليها.

اعلم أنّ للنهي عن المنكر شروطا منها أن يعلم الناهي أن ما ينكره قبيح ومنها أن لا يكون ما نهى عنه واقعا ومنها أن لا يغلب على ظنه أن المنهي يزيد في منكراته ومنها أن لا يغلب على ظنه أن نهيه لا يؤثر ومنها أن لا يغلب على ظنه أنه أن أنكره لحقته مضرة عظيمة ومنها أن يغلب على ظنه وقوع المعصية إن لم ينكره والله أعلم[670].

---

[667] ب ا – ايام

[668] ا: في

[669] ب – من

[670] د ا – والله أعلم

المطلب السابع في الأصول التي بعد الموت

المقام الأول: في الأحوال قبل البعث منها الإحياء قال أكثر المتكلمين من أهل الحق وغيرهم أن إحياء الموتى في قبورهم ثابت بمعنى أن الله تعالى خلق الحيوة في جميع الأجزاء كما ذهب أليه **القاضي وأتباعه** أو في بعض الأجزاء يعني الأجزاء الأصلية على ما اختاره البعض ثم توقفوا في حلول الروح وانت خبير ان ذلك بدون إعادة الروح فيها غير مستبعد من قدرة الباري أولا وان كانت مأكولة في بطون الحيوانات أو بالية وصارت ترابا.

منها مسألة الملكين قال أكثر المليين إذا قبر الميت اتاه ملكان يقال لأحدهما المنكر وللأخر النكير فيسألانه عن ربّه ونبيه وعن دينه قال السيد **أبو الشجاع**[671] أن للصبيان سؤالا وكذا للأنبياء عند البعض ومعلوم أن ذلك لا يكون إلا بالإحياء وأنكر **الجبائي** و**ابنه أبو هاشم** و**البلخي** تسمية الملكين بالمنكر والنكير،

ومنها عذاب القبر والتنعيم فيه اتفقوا جميع السلف وأكثر الخلف على أن تعذيب الكفرة بعض الفسقة في القبر وتنعيم أهل الطاعة فيه ثابت ثم تفرقوا فقال أكثرهم ذلك لا يكون إلا بالإحياء قدر ما يدرك الألم واللذة على ما ذكرناه كما يشاهد في وجع[672] الإنسان وقال **الصالحية**[673] **من المعتزلة** و**ابن جرير الطبري**[674] و**بعض الكرامية** جاز ذلك بدون الإحياء وهو خروج عن المعقول وقال قوم إن الآلام تجتمع في أجساد الموتى في القبر وتضاعف من غير إحساس بها فاذا حشروا أحسوا بها دفعة وهذا إنكار بعذاب القبر حقيقة ويخالفنا في هذه الأصول **ضرار بن عمرو** و**بشر المريسي**[675] وأكثر المتأخرين من **المعتزلة** وبعض **الروافض** و**الفلاسفة** والتناسخية.

المقام الثاني في إعادة المعدوم قال أصحابنا ومشايخ المعتزلة هي جائزة لكن المعدوم شيء عندهم لا عندنا فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك أن يعاد وعندنا ينتفي بالكلية مع إمكان الإعادة بخلاف الفلاسفة والتناسخية حيث لم يجوّزوا إعادة المعدوم فلذلك لم يقولوا بالمعاد الجسماني، وقال بعض **الكرامية** وأبو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة اعادة المعدوم بعينه ليست بجائزة فإعادة الأجسام إنما هي باجتماع أجزائها المتفرقة ومن أصحابنا من قال هل يعدم الله الأجزاء ثم يعيدها أو يفرقها ويعيد فيها التأليف الحق أنه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا إثباتا لعدم الدليل.

---

[671] أبو الشجاع؛ هو محمد بن أحمد بن حمزة بن أبي طالب، مشهور بأبي الشجاع، كان في عصر ركن الإسلام علي بن السعدي بسمرقند. اللكنوي، الفوائد البهية، ص، 155.

[672] ب: جميع

[673] هم أصحاب الصالحي، ومن مذهبهم جواز وجود العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر في الميت، هم يجوزون خلو الجواهر عن الأعراض. الآمدي، أبكار الأفكار، V، 46.

[674] ابن جرير؛ هو محمد بن جرير بن يزيد الطبري أبو جعفر، (224/923)، المؤرخ المفسر الإمام ولد في آمل طبرستان واستوطن ببغداد وتوفي فيها. وعرض عليه القضاء فامتنع. له ترخ الطبري، وجامع البيان في تفسير القرآن. ال، الأعلام، VI، 69.

[675] المريسي؛ هو بشر بن غياث ابن أبي كريمة عبد الرحمن المريسي، (218/833)، العدوي بالولاء، أبو عبد الرحمن، فقيه معتزلي عارف بالفلسفة يرمي بالزنادقة وهو رئيس الطائفة المريسية القائلة الإرجاء. الزركلي، الأعلام، II، 55.

المقام الثالث في حشر الأجساد اتفق المليون على جوازه ووقوعه ثم اختلفوا فقال **أكثر المتكلمين** بالمعاد الجسماني فقط وقال **بعض المحققين** بالمعاد الجسماني والروحاني معا بخلاف **الفلاسفة** حيث ينكرون المعاد الجسماني ثم تفرقوا فرقًا فرقة منهم قالت بحشر الأرواح وأنكرت حشر الأجساد وفرقة أنكرت كل واحد منهما ومنهم من توقف فجملة الأقوال في أمر المعاد خمسة

الأول: حشر الأجساد فقط، وهو قول **أكثر المعتزلة** و**الجماعة من الأشاعرة** النافين للنفس الناطقة القائلين بأنّ النفس إما هذا الهيكل المحسوس أو داخل فيه[676] وهو الأجزاء الأصلية،

والثاني: حشر الأجساد والأرواح معا، وهو قول **الإمام الغزالي** و**لإمام الحرمين وطائفة عظيمة من القدماء وأكثر أرباب المكاشفة من الصوفية** وكلامهم ههنا علي وجهين

أحدهما: أن يكون الروح مجردا عن المادة فيعاد الجسم فيتعلق به الروح أو يتعلق بجسم آخر من غير إعادة الجسم الأول وهذا قول قليل من أهل العلم **كالغزالي والفارابي.**[677]

والثاني: أن يكون الروح جسما سماويا ويعاد الجسم الأول ويرد فيه الروح وهو قول **كثير من المسلمين وأكثر النصارى**.

والثالث: حشر الأرواح فقط وهذا قول اكثر **الفلاسفة** القائلين بأن النفس الناطقة هي جوهر مجرد يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وأن المعاد الروحاني عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصافها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وإن سعادتها وشقاوتها هناك انما هي بفضائلها ورذائلها هنا قالوا النفس الناطقة لا يقبل الفناء لبساطتها ثم إنها إما جاهلة أو عالمة إما الجاهلة فهي تتألم بعد المفارقة أبدا كالكافر عندنا وإما العالمة فهي إما أن يكون لها هيئات ردّية اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل أو[678] ميلها إلى الشهوات أو لا تكون فإن كانت تألمت بها تألما عظيما واشتاقت إلى مشهياتها التي الفت بها اشتياق العاشق المهجور إلى معشوقه ما دامت تلك الهيئات باقية لكنّها تزول بعاقبة الأمر بالتدريج بطول العهد بحسب شدة رسوخها وضعفه كالمؤمن العاصي على مذهبنا وإن لم تكن تلك الهيئات لها بل كانت كاملة بريئة عنها التذت بكمالها أبدا كالمؤمن المتقي عندنا. وأما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدور وقلة الاهتمام بأمور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها إليها كغير المكلفين عندنا هذا ما قاله **الجمهور** منهم،

وقال قوم منهم وهم أهل التناسخ أن ما يبقى مجردة النفوس[679] الكاملة التي أخرجت كمالها من القوة إلى الفعل وأما الناقصة فإنما تتردد في الأبدان الإنسانية[680] وتنتقل من بدن إلى آخر حتى تبلغ النهاية فتبقي مجردة مطهرة ويسمى هذا نسخا وقيل ربما تنازلت إلى الأبدان الحيوانية كما في الإنسانية ويسمى هذا مسخا وقيل ربما

---

676 د – فيه

[677] الفارابي؛ هو محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ أبو النصر، (339/950)، يعرف بالمعلم الثاني، أكبر فلاسفة المسلمين. تركي الأصل. ولد في فارا، وانتقل إلى بغداد. فنشأ فيها. الف بها أكثر كتبه، رحل إلى مصر وشامل. توفي بدمشق. له نحو مائة كتب منها آراء اهل المدينة الفاضلة، السياسة المدنية. الزركلي، الأعلام، ، 20.

[678] د ب: و

[679] د: نفس

[680] ب + وتنتقل من بدن الانسانية

تنازلت إلى الأجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل إلى الجمادية ويسمى فسخا وقد تتعلق ببعض الأجرام السماوية لبقاء حاجتها إلى الاستكمال ولا يخفي إن هذا كله باطل.

والرابع عدم كل واحد منهما ومذهب **الطبيعيين** الذين قالوا النفس هي المزاج فاذا مات الإنسان فقد عدمت النفس و[681] إعادة المعدوم عندهم محال.

والخامس التوقف وهو المنقول عن **جالينوس**.

المقام الرابع في الثواب والعقاب قال أهل السنة الثواب للمطيع فضل من الله وعد به فلا يخلف وعده ينبغي [682] من غير وجوب عليه {إنّ الله لا يخلف الميعاد }[683]و[684] لأن الخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الله عنه خلافا **لمعتزلة** بصرة حيث أوجبوه على الله على ما سبق من مذهبهم وكذا العقاب على معصية عدل عند **أهل الحق** وعند **المرجئة** لا يجوز العقاب على المعصية مع الإيمان صغيرة كانت[685] أو كبيرة ويجوز العفو عنها عندنا صغيرة[686] أو كبيرة ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا بل يعد كرما عند العقلاء خلافا **للمعتزلة** حيث أوجبوا العقاب على صاحب الكبيرة إذا مات بلا توبة بناء على ما مرّ من أنّ الكبيرة تخرج المؤمن من الإيمان عندهم وإنّما قالوا بالعفو عن الصغائر مطلقا والكبائر بعد التوبة وعند الخوارج يجب العقاب علي المعصية مطلقا بلا توبة علي ما عرف مذهبهم واتفق المسلمون علي أن الكفار يخلدون في النار وأنكره شرذمة خارجة عن الإسلام وقال **الجاحظ وابن الحسين البصري**[687] إنما هو في حق الكافر المعاند والمقصر.

وأما البالغ في اجتهاده إذا لم يهتد الإسلام ولم يلح له دلائل **فالحق** أنّه معذور وعذابه منقطع وكيف يكلف العبد بما ليس في الوسع وكيف يعذّب بما ليس فيه تقصير من قبله ولا يخفى عليك بطلان هذا القول.

ثم اختلفوا في أطفالهم فقالت طائفة عظيمة إنّهم في النار، وطائفة أخرى إنّهم خدّام أهل الجنة وروي أن أهل السنة من الطائفة الاولى **والمعتزلة** من الطائفة الثانية، وروي العكس وقد يخطر[688] بخلدي أن بعض كل واحد منهما من الأولى والبعض[689] الآخر من الثانية فكل راوٍ يروي ما يعثر عليه، وقيل من علم الله منهم الإيمان علي تقدير البلوغ فهو في الجنة ومن علم منهم الكفر ففي النار وقد يختار هذا القول، وقيل توقف **أبو حنيفة** فيهم مرتكب الكبيرة من المؤمنين لا يخلدون في النار بخلاف **المعتزلة** و**الخوارج** بناء على ما مرّ فالعذاب المؤبد مختص بالكفار عند **أهل الحق** وعليه **الخوارج** و**المرجئة** خلافا **للمعتزلة** وغير المؤبد[690] لا يختص بهم وعند **مقاتل بن**

---

681 ب + ان

682 ب: فيفي

683 { ربنا انك جامع النّاس ليوم لا ريب فيه إن الله لا يخلف الميعاد} [ال عمران , 9/3]

684 ا ب –و

685 ا: كان

686 د: كانت

687 ا: العنبري

688 د ب: خطر

689 ا + الاولى والبعض

690 ا + لأنه

سليمان[691] و**المرجئة** لا يعذب غير الكفار إذ هم يقولون لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وقد علمت بطلان هذا.

تنبيه: اعلم أن الشفاعة ثابتة للرسل والأخيار في حق أهل الكبائر من المؤمنين لإسقاط العذاب عنهم خلافا **للمعتزلة** فمنهم من أنكر الشفاعة ومنهم من أثبت ثم تفرقوا فقال بعضهم إنما هي لرفع الدرجات وقال بعضهم لإسقاط الصغائر وقال بعضهم[692] لقبول التوبة والقولان الأخيران يخالفان قولهم بوجوب عفو الصغائر وقبول التوبة.

المقام الخامس: **في الأحوال التي في المحشر السؤال والحساب** حق والناس فيه متفاوتون باليسر والشدة ثم الأنبياء ليس عليهم سؤال المناقشة وكذا على أطفال المؤمنين وعلى العشرة المبشرة وأما حساب العرض فهو على الأنبياء والصحابة جميعا أيضا وهو أن يقال فعلت كذا فعفوت عنك وحساب المناقشة أن يقال لم فعلت كذا والاقتصاص بين العباد وشهادة الأعضاء حق والكتاب المثبت فيه الطاعات والمعاصي حق والحوض الموصوف بانه مسيرة شهر وزواياه[693] متساوية وماؤه أبيض من اللبن أحلى من العسل وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء حق، قيل هو الكوثر وقال القاضي الكوثر نهر في الجنة والوزن حق والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال والله أعلم بحقيقة الحال

والصراط المفسّر بأنه جسر ممدود على متن جهنم أدقّ من الشعر أحدّ من السيف يعبره أهل الجنة ويزل فيه أقدام أهل النار ثابت وكل ذلك مشتمل على حِكَمٍ ومصالح وإن لم نطلع على خصوصيتها وأنكرت **المعتزلة** كلها بناء على زعيمهم أنها عبث أو تعذيب بلا استحقاق. [694].

المقام السادس في الجنة والنار وهما موجودتان الآن باقيتان لا تفنيان ولا يفنى أهلهما عند أهل السنة والجماعة وعليه أبو علي وبشر بن المعتمر وأبو الحسين من المعتزلة خلافا لبعض المتكلمين، منهم أكثر المعتزلة قالوا إنّما تخلقان يوم الجزاء، ومنهم الجهمية قالوا إذا دخل أهل الجنة الجنة واستمتعوا بقدر أعمالهم، وأهل النار النار وأذاقهم الله العذاب بقدر جرايمهم يفني الله إياهما، وهذا باطل مخالف للنصوص القطعية وإجماع الأمة، وأنكرهما الفلاسفة أصلا على ما عرف من مذهبهم في أمر المعاد.

خاتمة لا تحبط الأعمال إلا بالكفر عندنا خلافا لأكثر المعتزلة والخوارج حيث ذهبوا إلى أن جميع الطاعات تحبط بمعصية واحدة إلا أن المعتزلة قالوا به إذا كانت كبيرة وعند الخوارج الكبيرة والصغيرة سواء فيه على ما سبق من مذهبي الفريقين.

---

[691] الأزدي، هو مقاتل بن سليمان الأزدي، (150/767)، من أعلام المفسرين. أصله من بلخ انتقل إلى بصرة ودخل ببغداد فحدث بها وتوفي بالصورة. من كتبه تفسير الكبير، و نوادر التفسير، الناسخ والمنسوخ متشابهة القرآن، الوجوه والنظائر. الزركلي، الأعلام، VII، 281.

[692] د ب – بعضهم

[693] ب: وزوايات

[694] ا ب– بناء على زعيمهم أنها عبث أو تعذيب بلا استحقاق.

واعلم أن الرياء تحبط العمل الذي وقعت فيه وكذا المن والأذى يبطل الصدقة وكذلك الشكوى والجزع من المصيبة تبطل[695] أيضا الأجر الذي حصل للصابر عليها.[696]

المطلب الثامن في المسائل المتفرقة الكلامية

اعلم أن الله تعالى يجيب الدعوات من العباد للأحياء والأموات عند أصحابنا خلافا **للمعتزلة** ثم للاستجابة شروط، منها أن يكون نيّة الداعي خالصة، ومنها أن يكون قلبه حاضرا، ومنها أن يكون مطعمه ومشربه طيبا، ومنها أن لا يدعو بآثم ولا قطيعة رحم، ومنها أن لا يستعجل.

ثم اختلف المشايخ في استجابة دعوة الكافر فمنعها الجمهور وجوّزها البعض وإليه ذهب **أبو القاسم الحكيم**[697] و**أبو نصر الدبّوسي**[698]، و**قال الصدر الشهيد**[699] وبه يفتي. وفي صدقة الأحياء عن الأموات نفع لهم، وفيه خلاف **المعتزلة** الغنى أفضل من الفقر وبه أخذ بعض مشايخنا وقال عامّة مشايخنا الفقير الصابر خير من الغنى الشاكر وبه أخذ **الفقيه أبو الليث**[700] واتفقوا على أن الفقير الصابر خير من الغنى المبذر والبخيل. للشيطان عمل على بني آدم في الظاهر والباطن عند أصحابنا وكذا للجن خلافا **للمعتزلة** فإنهم قالوا إن الشيطان ليس لهم عمل على بني آدم ولا يمكنهم أن يوسوسهم ونفس الإنسان يوسوسهم وكذلك الجن.

ودماء المسلم لا تحل إلا بإحدى معان أربعة كفر بعد الإيمان وزنا بعد الإحصان وقتل نفس عمدا بغير حقّ وخروج على السلطان بغيا وعند **المعتزلة** و**الخوارج** إذا ارتكب الكبيرة أو أحدث البدعة أو عطّل الفريضة يحل دمه أيضا.

إذا أشكل على الإنسان شيء من دقائق علم التوحيد ينبغي له أن يعتقد في الحال ما هو الصواب عند الله بان يقول مثلا أن ما أراد الله منه فهو حق[701] ثم إن وجده عالما يسأله ولا يسعه تأخير الطلب ولا يعذر بالتوقف فيكفر إن وقف،

المجتهد قد يخطأ وقد يصيب خلافا **لبعض الاشاعرة والمعتزلة** فانهم قالوا إن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها فهو مصيب. النصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي فالعدول عنها إلى معان آخر من غير صارف من الدليل القطعي الحاد كما ذهب **الشيعة الإسماعلية** من **غلاة الشيعة** قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه وغرضهم من ذلك نفي الشريعة بالتأويل

---

695 د: يبطل

696 د – والله أعلم

697 السمرقندي؛ هو إسحاق بن محمد إسماعيل أبو القاسم الحكيم، أخذ الفقه والكلام عن أبي منصور المتردي. لقب بالحكيم لكثرة حكمته وموعظته. تولى القضاء بسمرقند. عبد الحي اللكنوي، الفؤاد البهية في تراجيم الحنفية، 1332هـ، ص،44.

698 البوسني؛ هو عبد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد، أول من وضع علم الخلاف. وابرزها إلى الوجود. كان فيها باحثا. نسبته دبوسية. وتوفي في بأخرى. من تصانيفه تأسيس النظر، تقويم الأدلة. الزركلي، الاعلام، IV، 109.

699 الصدر الشهيد؛ هو عمر بن عبد العزيز بن عمر بن مازة محمد حسام الدين، معروف بالصدر الشهيد، إمام الفرع والأصول المبرز في المعقول والمنقول. كان من كبار الأئمة واعيان الفقهاء. تفقده على أبيه برهان الدين الكبير عبد العزيز وجهد و بالغ إلى ان صار اوحد زمانه. عبد الحي اللكنوي، الفؤاد البهية، ص، 149.

700 أبو الليث ؛ هو نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي، (373/983)، الملقب بإمام الهدى. علامة من أئمة الحنفية من الزهاد المتوفين. له كتب منها تفسير القرآن، معدة العقائد، بستان العارفين، الزركلي، الأعلام، VIII، 27.

701 هامش ب: كما وقع في فقه الأكبر. أنظر، أبو حنيفة، الفقه الأكبر،58.

كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الإمام والتيمم هو الأخذ من المأذون عند غيبة الحجة والصلوة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول والاحتلام عبارة عن إفشاء سرّ من أسرارهم إلى من ليس منهم والغسل عبارة عن تجديد العهد والذكوة تزكية النفس والكعبة النبي عم والباب عليّ والصفا هو النبي عم والمروة علي والميقات الإيناس والتلبية إجابة الدعوة والطواف بالبيت سبعا موالاة الأئمة السبعة والجنة راحة الأبدان عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولتها إلى غير ذلك من خرافاتهم نعوذ بالله من أباطيل مقالاتهم وقد سمعت في الكتاب بعض ترّهاتهم أولئك هم الملحدون عن دين الله.

من لم يبلغه الوحي وهو عاقل ولم يعرف ربّه هل يكون معذورا؟ فعند الأكثر لا يكون معذورا ويجب عليه ان يستدل بأن للعالم صانعا، وقالت **المعتزلة** لا يجب عليه أن يستدل ولكن العقل يوجب أن يعرف الله وقال **الأشاعرة** وجماعة من الحنابلة يكون معذورا ولا يجب أن يستدل وبعد البعثة يجب بالاتفاق كما مرّ في أوائل الكتاب.

السعيد قد يشقي والشقي قد يسعد، ولا يلزم التغير على صفة الله تعالى وقد جوّز على ما في اللوح المحفوظ وجوّزوا[702] أيضا إن يكتب فيه معلّقا بالشرط بان يكتب مثلا إن فلانا إن تصدق كذا فعمره سبعون وإلا فأربعون والله أعلم الحقيقة الحال.

وما أخبر به النبي عم من أشراط الساعة من الدحال ودابة الأرض والدجال وطلوع الشمس من المغرب ونزول عيسى عم ويأجوج ومأجوج وخسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف جزيرة العرب ونار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم فهو حق والأحاديث الصحاح في هذه الأشراط كثيرة وقد روي أحاديث وآثار في تفاصلها فليطلب في كتب التفاسير والسير والتواريخ.

تمت الكتاب بعون الله الملك الوهاب[703]. مؤلف هذه الرسالة الشريفة موسومة **بالمطالب الإلهية موسى بن منتشا بن خليل** عفي عنهم ربّ جليل **السينوبي** لقد جمعها وألّفها لطالب الحق وتابعه، السلام على من اتبع الهدي عصمنا الله من الزيغ والردي وجعلنا من المستمسكين بحبل الهداية والتقى والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

قد وقع الفراغ من هذه النسخة الشريفة من يد العبد الضعيف **أحمد بن حمه** المدرس بمدينة **يلونه** عفي عنها.
سنة [704] 1145 من هجرة النبي صلى الله عليه وسلم

---

702 ب: جوّز

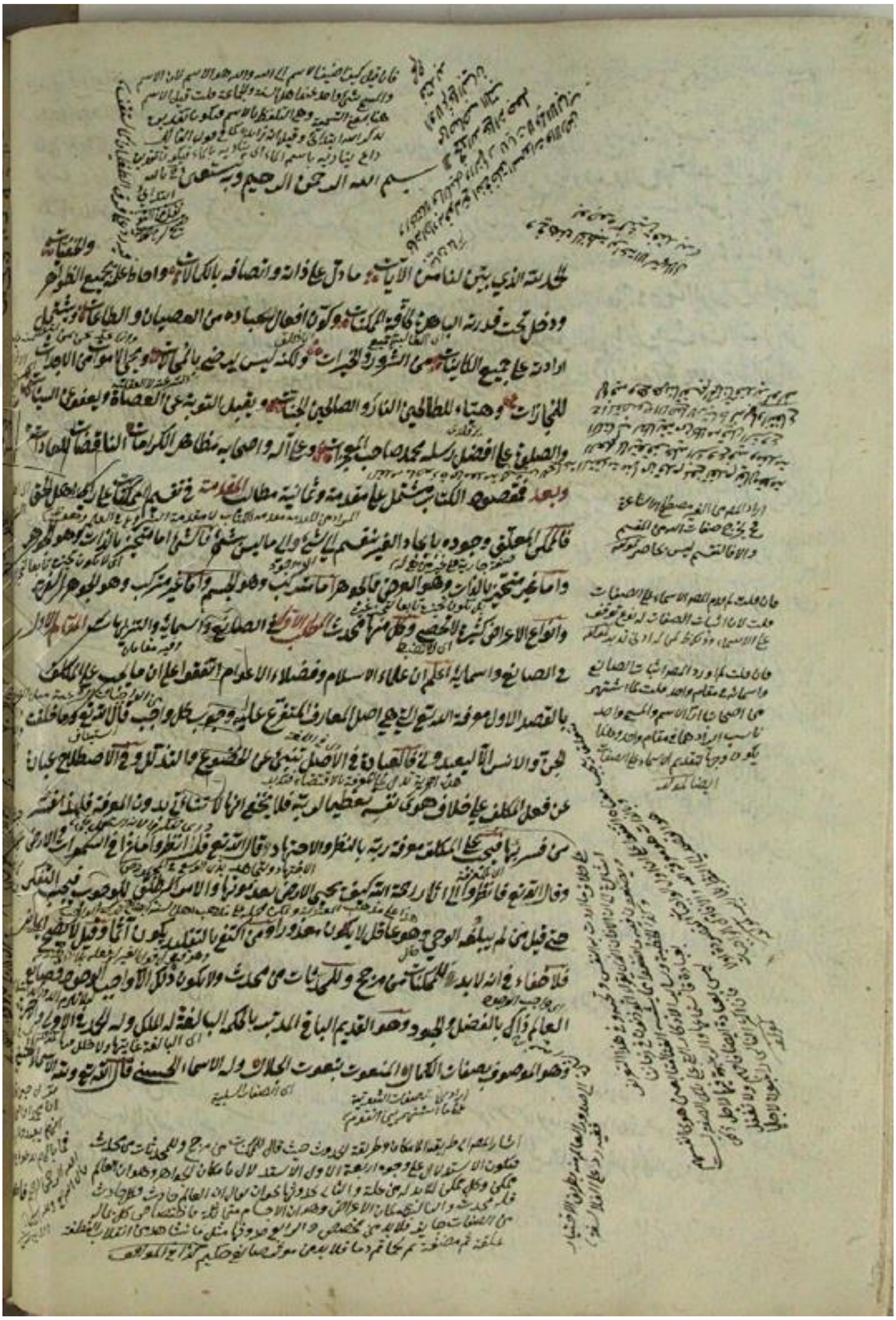
703 د – تمت الكتاب بعون الله الملك الوهاب

704 ب: تاريخ في أحد عشرة من شهر سنة تسع عشرة وألف

EK 2

Ek 2 Metâlibü'l İlahiyye -Yazma Nüshaların İlk ve Son Sayfaları-

Damad İbrahim – 00486; 43a-59a varaklar arası; h. 940/ m. 1534. (ilk sayfa)



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي بين للناس الآيات ما دل على ذاته واتصافه بالكمالات واحاط علمه بجميع المعلومات

ودخل تحت قدرته الباهرة كافة الممكنات وكون افعال العباد من العصيان والطاعات وشمول

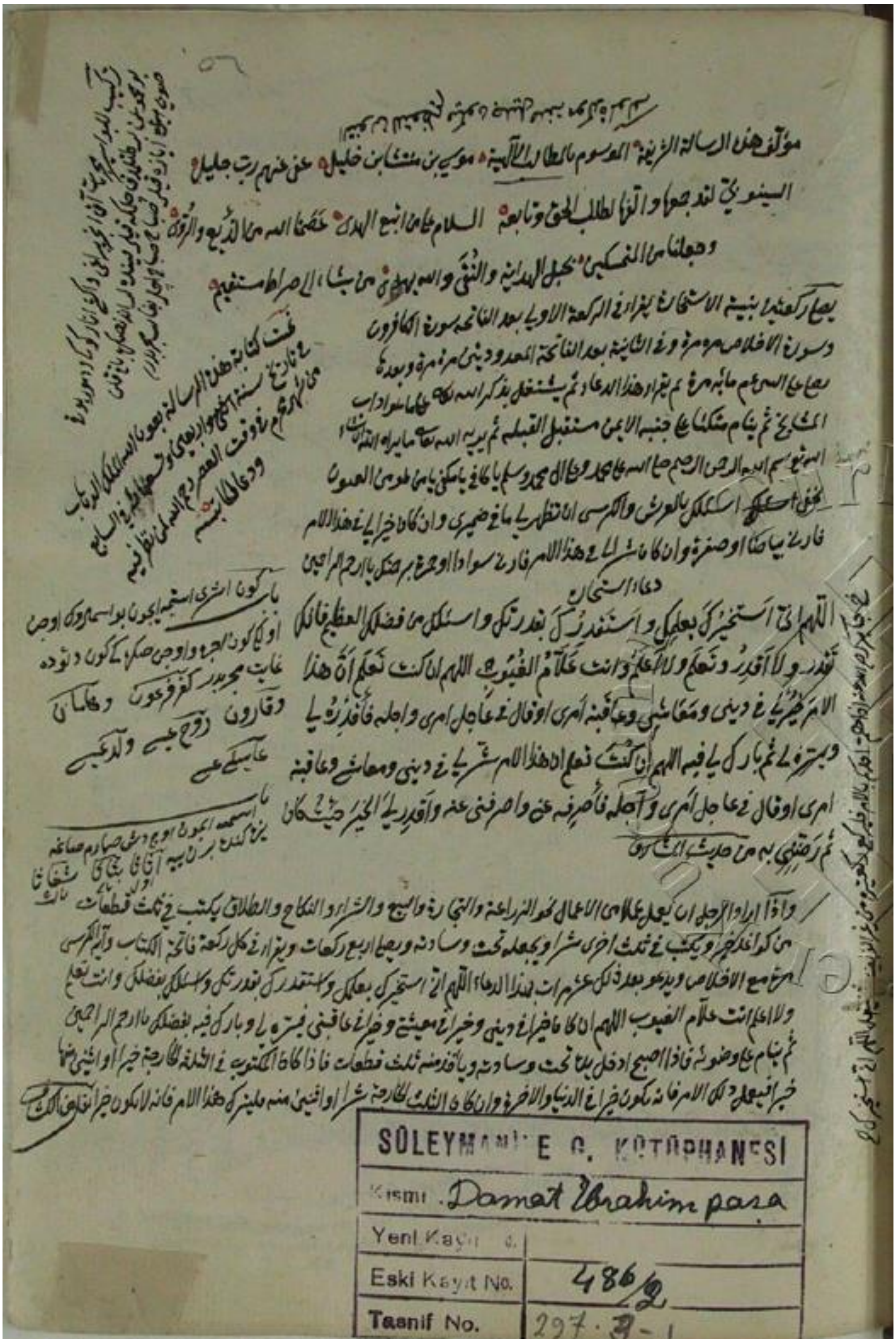
ارادته على جميع الكائنات من الشرور والخيرات ولكنه ليس يرضى بالمنهيات ومجازي من الاجلاث

للمجازات وهيأ للطاغين النار وللصالحين الجنات ويقبل التوبة عن العصاة ويعفو عن السيئات

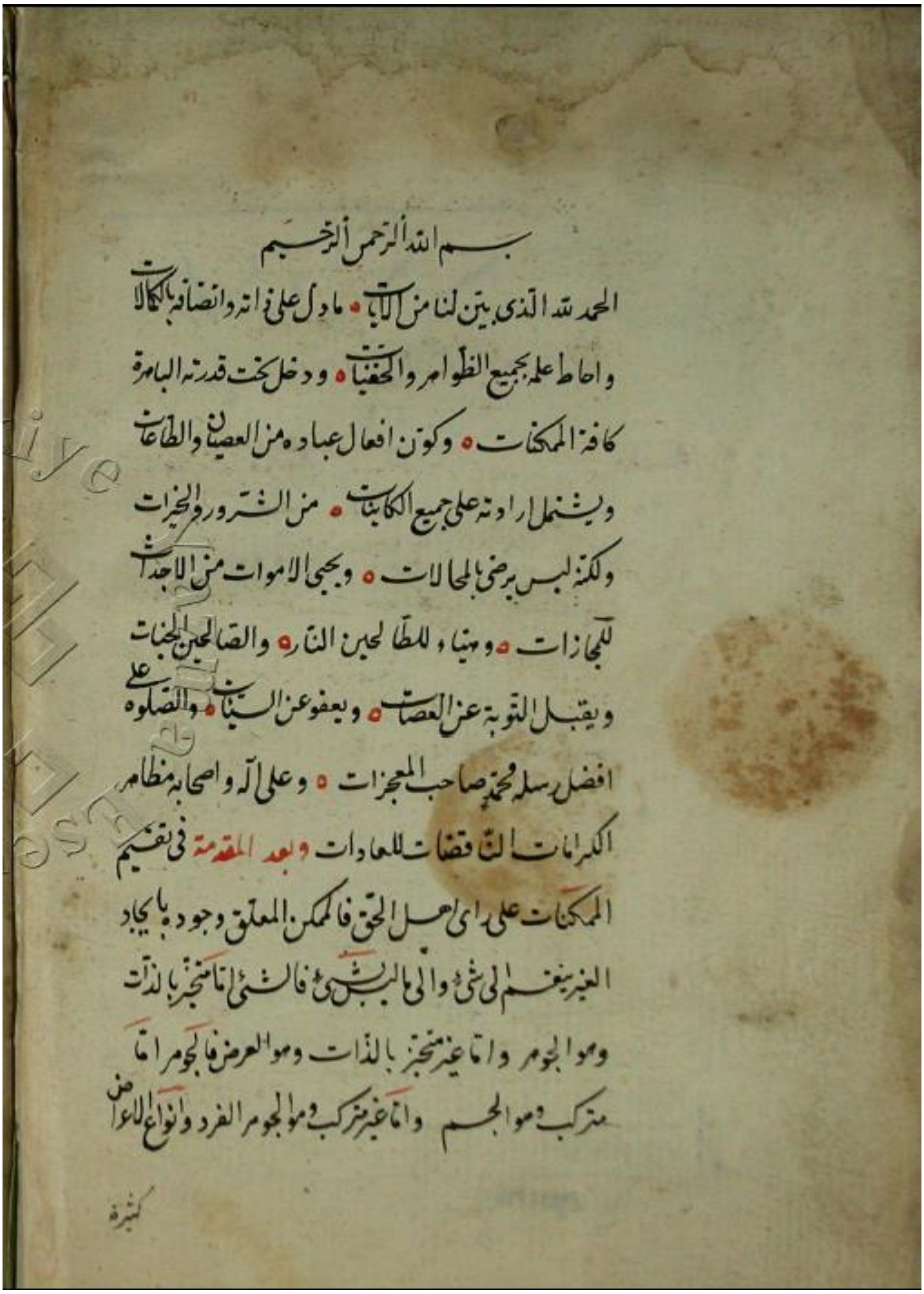
والصلوة على افضل رسله محمد صاحب المعجزات وعلى آله واصحابه مظاهر الكرامات الناقضات للعادات

وبعد فمقصود الكتاب مشتمل على مقدمة وثمانية مطالب المقدمة في تقسيم الممكنات على رأي اهل الحق

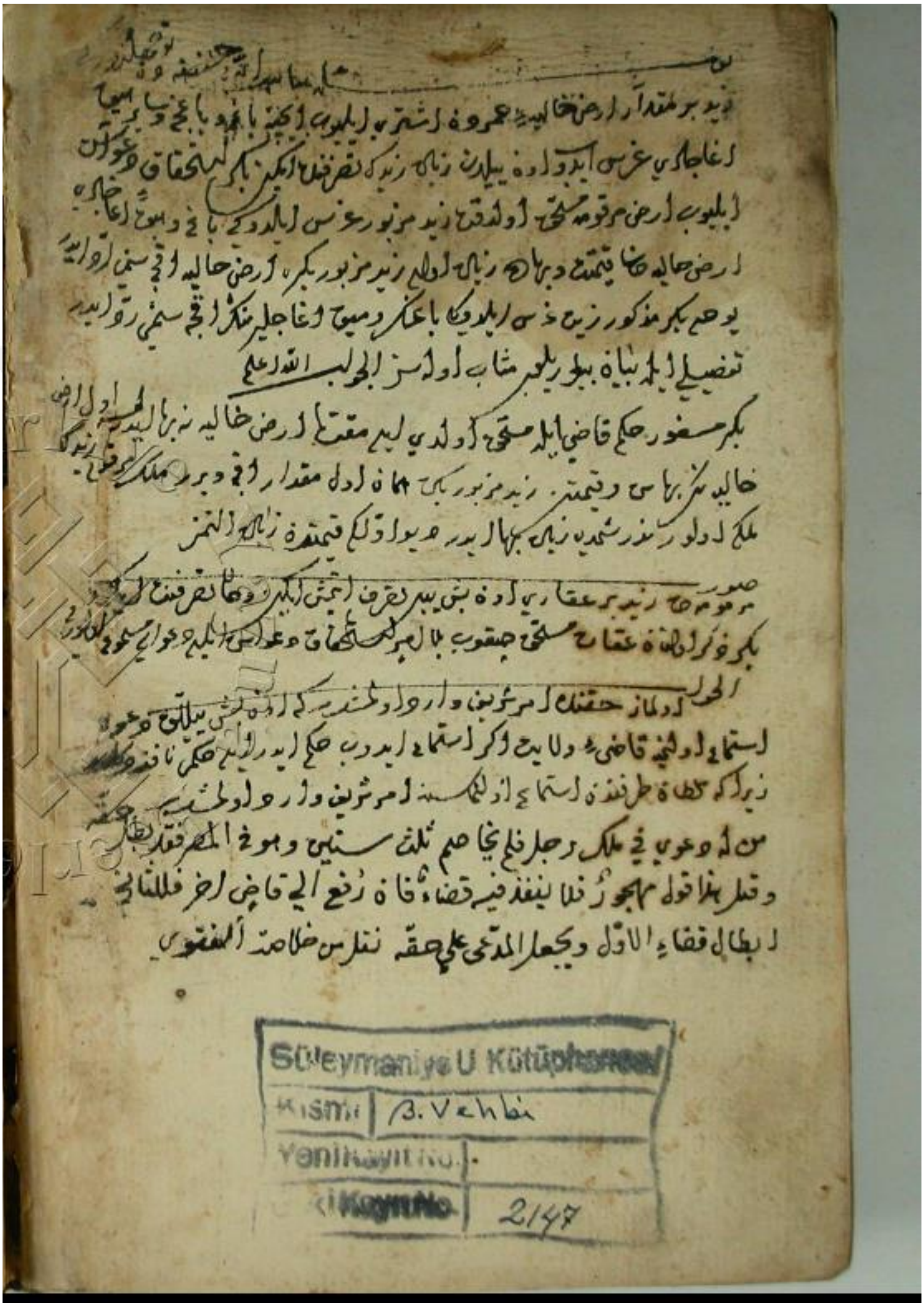
Damad İbrahim – 00486; 43a-59a varaklar arası; h. 940/ m. 1534.(son sayfa)



Bağdatlı Vehbi - 02147; 44 varak; h. 1019/ m. 1610. (ilk sayfa)


بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي بين لنا من الآيات ما دل على ذاته واتصافه بالكمالات
واحاط علمه بجميع الظواهر والخفيات ودخل تحت قدرته الباهرة
كافة الممكنات وكون افعال عباده من العصيان والطاعات
ويشمل ارادته على جميع الكائنات من الشرور والخيرات
ولكنه ليس يرضى بالمحالات ويحيي الاموات من الاجداث
للمجازات ومهيا للطالحين النار والصالحين الجنات
ويقبل التوبة عن العصاة ويعفو عن السيئات والصلوة على
افضل رسله محمد صاحب المعجزات وعلى آله واصحابه مظاهر
الكرامات التي فضلت للعادات وبعد المقدمة في تقسيم
الممكنات على راي اهل الحق فالممكن المتعلق وجوده بايجاد
الغير ينقسم الى شيء والى ما ليس بشيء فالشيء اما متحيز بالذات
وهو الجوهر واما غير متحيز بالذات وهو العرض فالجوهر اما
متركب وهو الجسم واما غير متركب وهو الجوهر الفرد وانواع الاعراض
كثيرة

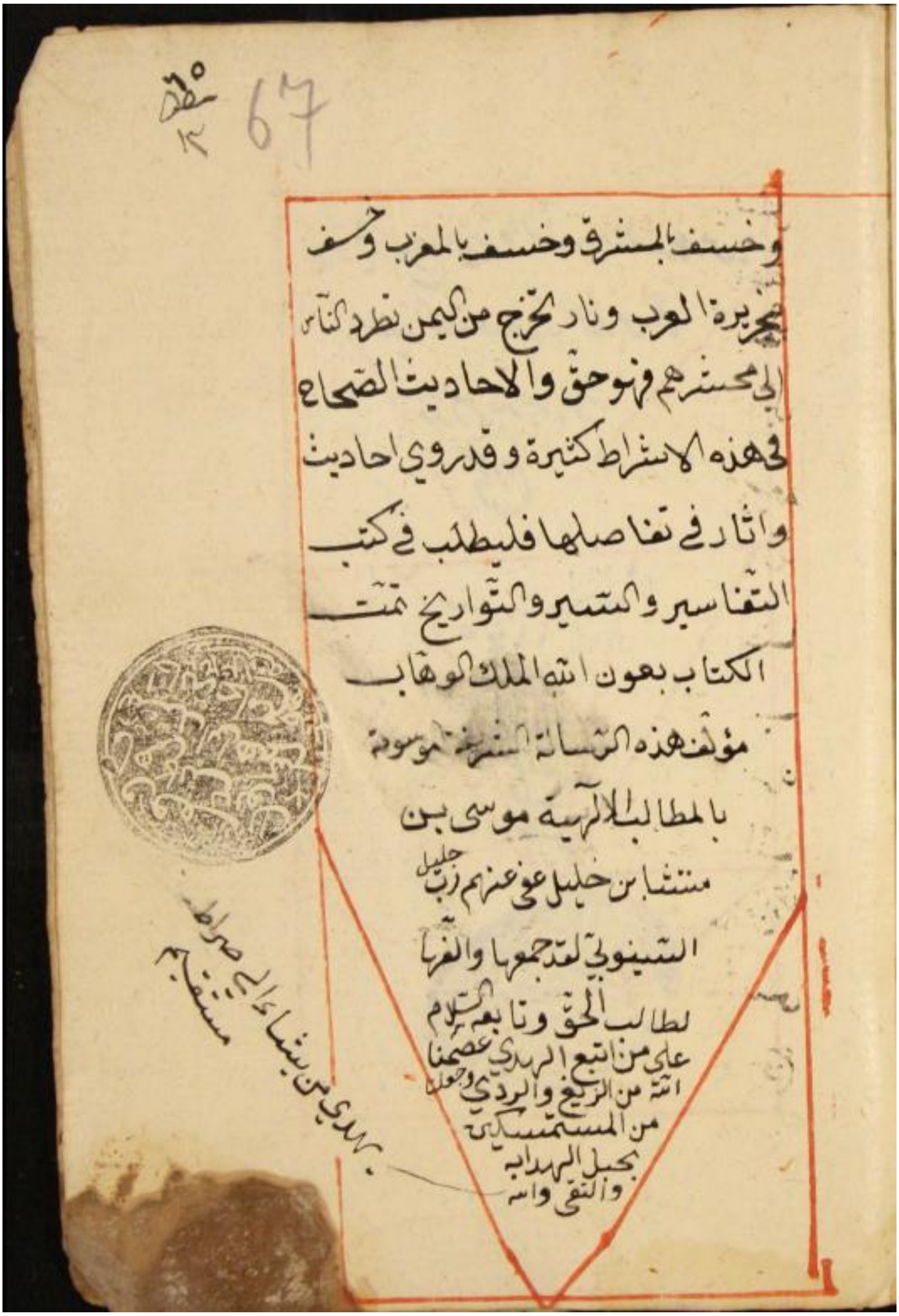
Bağdatlı Vehbi - 02147; 44 varak; h. 1019/ m. 1610. (son sayfa)



Beyazıd - 03677; 65 varak; h. 1145/ m. 1732. (Plevne) (ilk sayfa)


بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي يبين لنا من الآيات ما
دل على ذاته واتصافه بالكمالات
واحاط بجميع الظواهر والخفيات
ودخل تحت قدرته الباهرة كافة الممكنات
وكون افعال عباده من العصيان و
الطاعات ويشمل ارادته على جميع
الكائنات من الشرور والخيرات و
لكنه ليس برضى بالمحالات ويحيي
الاموات من الاجداث للمجازات
للظالمين النار والصالحين الجنات
ويقبل التوبة عن العصات ويعفو عن

Beyazıd - 03677; 65 varak; h. 1145/ m. 1732. (Plevne) (son sayfa)


67

وخسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف
بجزيرة العرب ونار تخرج من اليمن تطرد الناس
الى محشرهم فهو حق والاحاديث الصحاح
في هذه الاشراط كثيرة وقد روي احاديث
واثار في تفاصيلها فليطلب في كتب
التفاسير والتسير والتواريخ تمت
الكتاب بعون الله الملك الوهاب
مؤلف هذه الرسالة الشريفة الموسومة
بالمطالب الالهية موسى بن
منتشا بن خليل عفي عنهم رب خليل
السينوبي لقد جمعها والفها
لطالب الحق وتابعه والسلام
على من اتبع الهدى عصمنا
الله من الزيغ والردي وجعلنا
من المستمسكين
بحبل الهداية
والتقى وانه